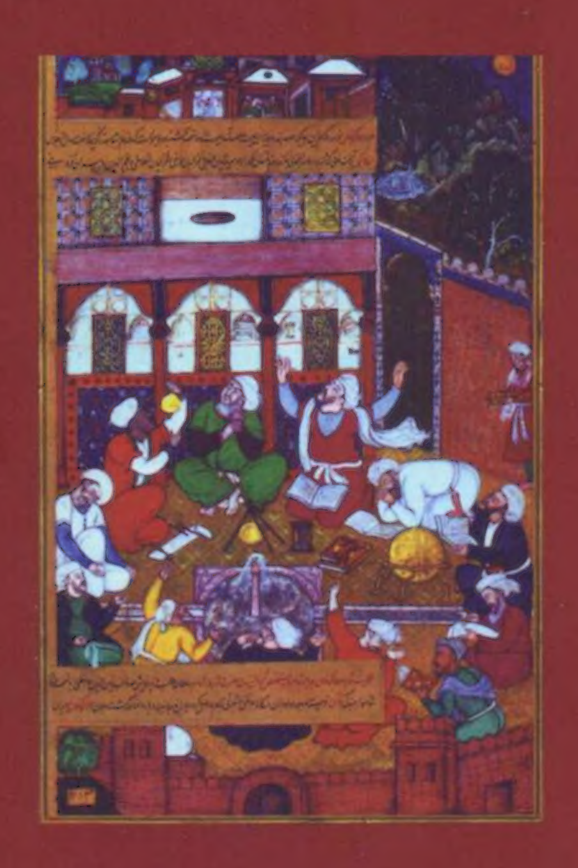
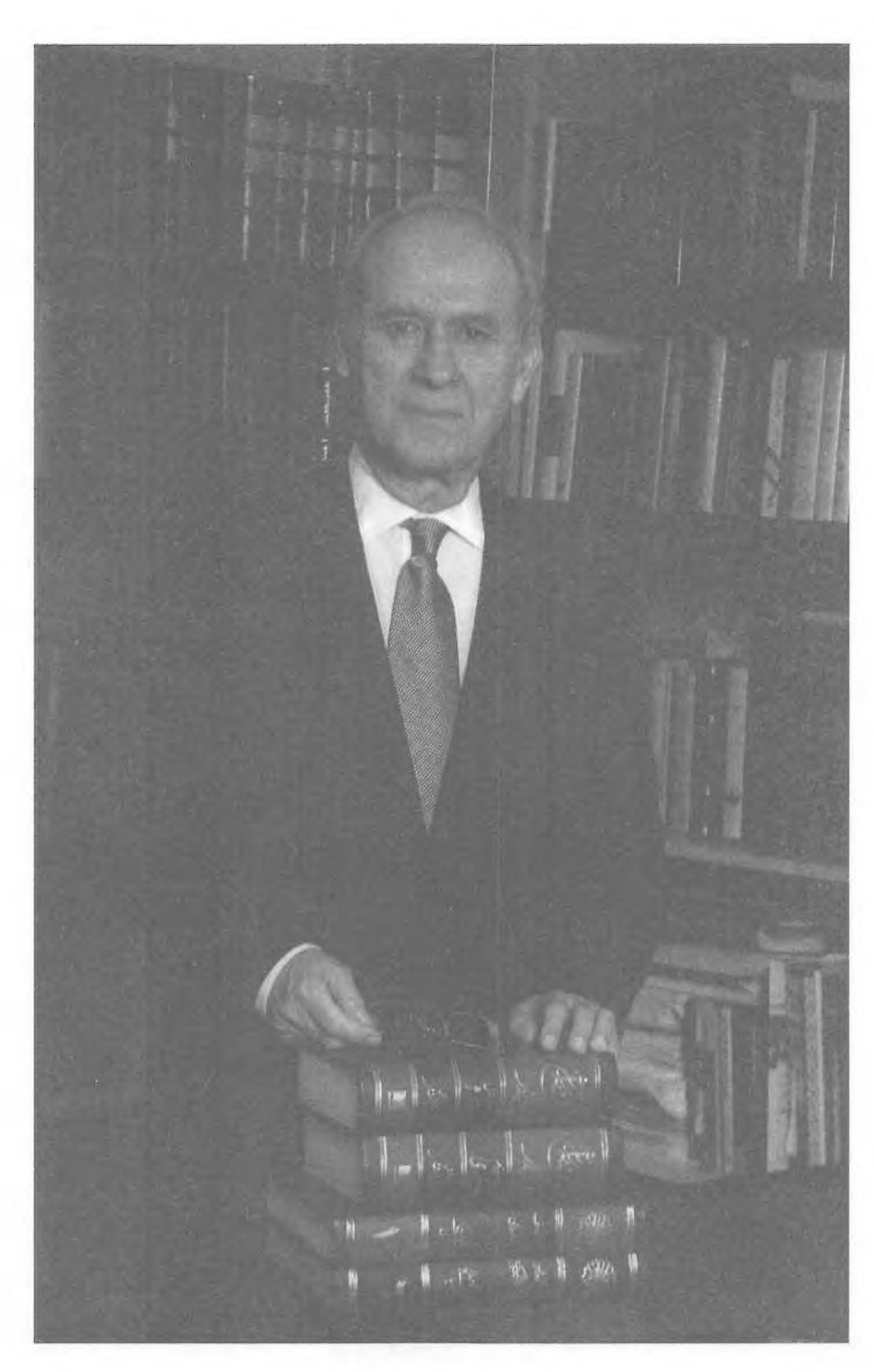
قداح العقل

دراسات إسماعيلية وإسلاميّة تكريمًا لفرهاد دفتري



تحرير

عمر علي-دي- أُونثاغا



فرهاد دفتري

قلاع العقل

دراسات إسماعيلية وإسلاميّة تكريمًا لفرهاد دفتري

تحرير

عمر علي ـ دي ـ أونثاغا

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي

بالاشتراك مع

معهد الدراسات الإسماعيلية

Fortresses of the Intellect, edited by Omar Ali-de-Unzaga

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى 2014

ISBN 978-6-14425-761-6

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114–2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London NW1 2DA, United Kingdom

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

معهد الدراسات الإسماعيلية

أُسِّسَ معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن عام ١٩٧٧، وغايته تنشيط الدراسات التي تتناول الإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر وتطويرها والترويج لها وتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالأديان الأخرى.

وتشجّع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل يسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. لذا فإن البرامج تشجّع أي مقاربة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية المتشابكة. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً لمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى ترويج البحث في التراث الإسلامي في المجالات التي لم تلقَ من الباحثين، حتى هذا التاريخ، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيّع عموماً وللإسماعيلية على نحوٍ خاص.

وتتزوّد برامج المعهد بمعارف تأتيها، ضمن سياق المجتمعات الإسلامية، من نطاق شامل ومتنوع من الثقافات التي يُمارَس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب، آخذةً بعين الاعتبار تنوّع السياقات التي تشكل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد بشكل دوري، وانطلاقاً من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

تُصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في عدة أصناف متميزة ومترابطة:

١. أبحاث ظرفية [بمناسبة ما] أو مقالات تتناول موضوعات واسعة على صعيد العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والمعاصر، ولا سيما ما يتصل منها بالإسلام.

٢. رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتّاب مسلمين.

٣. تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أولية هامة.

٤. ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني من الخطاب الديني والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.

٥. كتب في التاريخ والفكر الإسماعيلي وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.

٦. وقائع المؤتمرات والندوات التي يرعاها المعهد.

٧. أعمال تراجم وفهرسة توثّق المخطوطات والنصوص المطبوعة والمواد المرجعية الأخرى.

ويندرج هذا الكتاب ضمن الفئة الخامسة من التصنيف المذكور أعلاه.

والغرض الوحيد الذي يبتغيه المعهد من تسهيل نشر هذه المطبوعات وغيرها يتمثل في تشجيع البحث العلمي والتحليل الأصيل للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك اتجاهاً موضوعياً إلى أن تعبّر عن وجهات نظر وأفكار وتفسيرات متنوعة. وعلى ذلك، فإن الآراء المُعبَّر عنها في هذه المنشورات إنما تعود إلى مؤلفيها وحدهم وعلى مسؤوليتهم.

المحتويات

تصدير

عظيم نانجي

عندما نتأمل في بداية ارتباط فرهاد دفتري بمعهد الدراسات الإسماعيلية نجد هذا الارتباط يكرر رواية قصة ارتبطت بالباحث الروسي المرحوم فلاديمير إيفانوف، الذي كان بطرق عديدة واحداً من الرواد الأوائل في هذا الحقل. وبينما كان إيفانوف يقوم ببحث في إيران لصالح المتحف الآسيوي في بطرسبورغ، قبيل حلول أيام الثورة الروسية عام ١٩١٧، التقى مصادفةً جماعةً إيرانية في خراسان، وقد أدهشته الكتب التي كانوا يحتفظون بها. وعندما علم منهم أنهم كانوا إسماعيليين عبّر عن دهشته بحقيقة أن البعض كان قد بقي بعد المذابح العامة التي نفذها المغول في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، والتي ساد الاعتقاد على أثرها بأن الوجود الإسماعيلي قد انمحى من إيران، وأن هذه المذابح قد أزالتهم تقريباً من على صفحات التاريخ.

لقد قطعنا شوطاً طويلاً في ميدان الدراسات الإسماعيلية منذ ذلك الحين، وتوضح مقالات هذا الكتاب، وهي التي تعترف بمساهمات فرهاد دفتري في هذه الدراسات وتكرّمه لأجلها، نموّ البحث العلمي ونضوجه حول الإسماعيليين والإسماعيلية، والتي برزت الآن مبتعدةً عن منهج الثقب الأسود وراحت تؤسّس نفسها كحقل مزدهر ضمن السياق الأكبر للدراسات الشيعية والإسلامية.

وكان فرهاد دفتري قد ارتبط بمعهد الدراسات الإسماعيلية طوال السنوات الاثنتين والعشرين الماضية أو ما يقاربها من حياته المهنية الأكاديمية، تولى خلالها قيادة نهضة رائعة في البحث العلمي والدراسات في هذا المعهد الأكاديمي الذي تأسس عام ١٩٧٧

بغرض الترويج للدراسات والأبحاث في الإسلام، في السياقين التاريخي والمعاصر، وتحقيق فهم أفضل لعلاقته بالأديان والمجتمعات الأخرى. إن إعادة تفحّص تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم اعتماداً على دليل وثائقي صلب، ومكانتهم في السياق الأكبر للتاريخ والفكر الإسلاميين، قد مكنت فرهاد دفتري وآخرين من وضع حدٍّ للتمثيل المغلوط والنظريات التآمرية والبهتان الذي رعى ونمّى التخيلات المتوهمة لمجموعة متنوعة ضخمة من الكتّاب والباحثين امتد مداها من ابن رزام إلى ماركوبولو في الماضي إلى البعض في الوقت الحاضر. وبالمقارنة، تتجلى قيمة وضع الدراسات الإسماعيلية في سياقٍ عالمي من البحث العلمي والجغرافية من خلال جعلها جزءاً من التاريخ الأشمل، وغير منفصلة عنه، بمعنى ألاّ تكون محددة بتاريخ أولئك الذين عاش بينهم الإسماعيليون ويواصلون العيش في العالم.

إن أحد التطورات الهامة خلال هذه الفترة كان تجميع مخطوطات إسماعيلية انتشرت على نطاق واسع بعيداً عن متناول الدارسين وحفظها في المعهد. وإنّ هذه المجموعة المتنامية من النصوص العربية والفارسية والخوجكية، إضافةً إلى أرشيف من المواد المروية شفاهاً، تشكّل اليوم واحدة من أضخم المصادر في هذا الميدان وأكثرها تنوعاً. واستُكملت النصوص المكتوبة والشفوية بنقود ومصنوعات يدوية قديمة وأشياء تعود إلى أقدم مراحل التاريخ الإسماعيلي وحتى الفترة المعاصرة بحيث أصبحت توفر الفرصة للباحثين للوصول إلى النطاق الإجمالي للمصادر العلمية لهذا الحقل من الدراسة. لقد أقدم فرهاد دفتري في الطبعة الثانية لروايته الرائعة عن الإسماعيليين وتاريخهم، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (كمبريدج، ٢٠٠٧)، على استخدام هذه المواد الجديدة للإسهاب في، وتشذيب وتعميق، العديد من رؤاه السابقة، وخاصةً فيما يتعلق بالجماعات الإسماعيلية الأقل شهرةً والفترات التاريخية. أما كتابه **الأدب الإسماعيلي: بيبليوغرافيا المصادر والدراسات** (لندن، ٢٠٠٤) فهو تتويج لبحثٍ دام أكثر من ثلاثة عقود، ويعكس، هو وكتاب إسماعيل ق. بوناوالا **بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي**، التقدم الهام والمدى الشامل للدراسات الإسماعيلية الحديثة ومصادرها.

ولعل المساهمة المستمرة لفرهاد دفتري خلال توليه منصبه في المعهد تتمثل في تأسيسه علاقات تعاونية مع باحثين من مصر وسورية وإيران وآسيا الوسطى ومن أمكنة

أخرى لتشجيع الأبحاث العلمية ودفعها إلى الأمام، ولا سيما باللغتين العربية والفارسية، من أجل لفت الانتباه إلى الأعمال الهامة الجارية في العالم المسلم. إن حقيقة كون كتابه **مختصر تاريخ الإسماعيليين** (إدنبره، ١٩٩٨) قد تُرجم إلى اثنتي عشرة لغة، وأن معظم منشورات المعهد متوفرة بترجمات إلى العربية والفارسية والأوردية، هي مؤشر على أهمية العمل، وعلى الاتصالات الدولية التي رعاها، وعلى الطبيعة العالمية لجماعة الباحثين التي نمّاها في المعهد وعبر العالم. وهكذا، فقد مكن المعهد قدراً كبيراً من البحث العلمي المجهول كي يصبح متوفراً على نطاقٍ واسع، من خلال الجمع بين البحث العلمي لمجتمعات مختلفة والمنظورات العلمية، وزاد من الاعتراف بحقيقة أن البحث العلمي الجيد لا بدّ أن يكون له بعدٌ دولي إذا ما كان سيخاطب الحاجة الأكبر لخلق مواطنة عالمية عارفة.

وفي النهاية، فإن مساهماته ستبقى موضع تذكُر لأنها أعادت الاعتبار إلى قيمة المعرفة التاريخية وحقل دراسة التاريخ نفسه ضمن ميدان الدراسات الإسماعيلية. ونحن نتذكر ماضينا لأننا نرغب في معرفة صلته بحاضرنا، إن لم يكن مستقبلنا. بهذا المعنى، نحن مدينون للتاريخ. وقد بيّن لنا فرهاد دفتري كيف نبدأ بردّ ذلك الدين.

ثبت بالمساهمين

حامد ألجار	جامعة كاليفورنيا، بيركلي
عمر علي- دي- أونثاغا	معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
م. ع. أمير- معزي	المدرسة التطبيقية للدراسات العليا – قسم العلوم الدينية (السوربون)، باريس، ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
س. جلال بدخشاني	معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
كارميلا بافيوني	جامعة الدراسات المشرقية في نابولي وجامعة سابينزي في روما
كليفورد إدموند بوسورث	جامعة مانشستر (فخري)

ديليا كورتيسه	جامعة ميدلسيكس
باتريشيا كرون	معهد الدراسة المتقدمة، برنستون
دانيال دو سميت	المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS)، باريس
روبرت غليف	جامعة اكسيتر
حامد حاجي	معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
إيزتْفان هينال	جامعة أوتفوس لوراند، بودابست
عباس حسين همداني	جامعة ويسكنسن، ميلووكي (فخري)
كارول هيلينبراند	جامعة أدنبرة (فخرية)
أليس سي. هنزبيرغر	كلية هَنتر، جامعة سيتي في نيويورك
هيرمان لاندولت	جامعة ملك-جيل، مونتريال (فخري)
	ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
ليونارد لويسون	جامعة اكسيتر
ويلفيرد مادلونغ	جامعة أوكسفورد (فخري)
	ومعهد الدراسات الإسماعيلية، لندن
عظيم نانجي	جامعة ستانفورد
أندرو ج. نيومان	جامعة أدنبره
إسماعيل ق. بوناوالا	جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلس
بول إي. ووكر	جامعة شيكاغو

١

مقدمة: نبذة عن حياة فرهاد دفتري[1]

عمر علي- دي- أونثاغا

فرهاد دفتري هو المرجعية الأولى في الدراسات الإسماعيلية على مستوى العالم. لقد أصبحت أبحاثه، وهو الذي تميز بسجّل ضخم من المنشورات، المراجع الأساسية للباحثين في المسار التاريخي للإسماعيليين وأئمتهم، إلى جانب العقائد الدينية والتقاليد الفلسفية التي تطورت في التفسير الإسماعيلي الشيعي للإسلام. ولعل مساهمة فرهاد دفتري الفريدة في البحث العلمي هي قيامه بتنظيم تاريخ جماعة بكاملها، قيادةً وعقائد، من مواد كانت مبعثرة ومشوشة يشوبها التحامل في أكثر الأحيان وتغلّفها الخرافات والأساطير، وسكبها في رواية تاريخية متماسكة. وقد قام بذلك من خلال بناء إطار عمل تاريخي شامل لا يتّسع لتاريخ الإسماعيليين وفكرهم بمجمله فحسب، بل ونستطيع التعبير أيضاً، بأسلوب معقد إلا أنه بعيد عن الادّعاء، عن الأفكار الدينية وكشفها بسرد واضح سلس ومتماسك وبموضوعية مبنية على أكثر مقاربات الكتابة التاريخية دقةً. ومع أنه، هو نفسه، ليس إسماعيلياً، إلا أنه حظي بفرصة للتعامل مع تعقيدات كلٍّ من توثيق الماضي الإسماعيلي وجماعات الزمن الحاضر ودراستها وملاحظتها. إن جزءاً ضخماً من البحث العلمي لفرهاد دفتري يتألف من عملية تفريق التاريخ عن الأسطورة، وتمييز الحقائق عندما يتعامل مع مصادر متضاربة (غالباً ما يكون جلّها جدلياً منحازاً)، والأهم من ذلك كله تصحيح وضعية السجّلات

لتنطبق مباشرةً على تاريخ الإسماعيليين.

يعيش دفتري في لندن مع زوجته فرشته (وهي غير شقيقته د. فرشته دفتري، المشرفة الفنية والمؤلفة التي تعيش في نيويورك) التي أحبها وتزوج بها منذ أكثر من ثلاثين سنة.

خلفية العائلة

ولد فرهاد دفتري، الشخصية العالمية بجدارة، في بلجيكا، وترعرع في إيران ودرس فيما بعد في إيطاليا وإنكلترة والولايات المتحدة. ولنا كلمة الآن حول خلفية العائلة. فهو ينحدر من أسرة أرستقراطية عريقة جداً في إيران أُسندت إليها وظيفة عامة منذ القرن الثامن عشر. ومن الممكن تتبّع سلالته من جهة والده حتى سبعة أجيال إلى الوراء عندما كان أجداده مكلّفين عموماً بالمالية العامة للبلاد تحت لقب مستوفي الممالك[٢]، الذي أنعم به الملوك القاجاريون على أفراد من العائلة. أما اسم العائلة فيبدأ مع تسميات ميرزا هداية الله وزير دفتر (ت. ١٨٩٢) وولده ميرزا محمد حسين وزير دفتر (ت. ١٩١٢)، وهما الجد الأكبر لفرهاد وجد والده على التوالي، وخدما بصفة ما يعرف اليوم بوزير المالية حاملين لقب وزير دفتر، وذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والسنوات الأولى من القرن العشرين. وفي وقتٍ لاحق تطور هذا اللقب إبان الحقبة الأولى من حكم أسرة بهلوي إلى اسم عائلة دفتري عندما تمّ تبنّي أسماء العائلات لأول مرة في إيران. وأول أفراد الأسرة الذي استخدم اسم العائلة كما نعرفه كان جد فرهاد، محمود خان دفتري (ت. ١٩٣٩)، الذي سبق ونال لقب عين الممالك إنعاماً من مظفر الدين شاه قاجار (ح. ١٨٩٦-١٩٠٧). وكان قد عمل نائباً لوالده في وزارة المالية قبل تسلّمه مراتبَ رفيعة في النظام القضائي الإيراني الذي ناله الإصلاح في زمن رضا شاه بهلوي (ح. ١٩٢٥-١٩٤١). وكان والد فرهاد، محمد دفتري (١٩٠٤-١٩٨٣)، قد درس في فرنسا حيث تخرج من الأكاديمية العسكرية المشهورة لسانت سير عام ١٩٢٨ اتّبع بعدها مهنةً دبلوماسية عسكرية. وإبان أحد المناصب التي استلمها ولد فرهاد، وكان ذلك في بروكسل يوم الجمعة ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر عام ١٩٣٨. ومن بين الامتيازات المتنوعة التي مُنحت لمحمد دفتري

اللقب التشريفي كوماندور فيلق الشرف الذي منحه إياه رئيس جمهورية فرنسا عام ١٩٥٠. وكان من العائلة إبان حقبتي قاجار وبهلوي عدة رؤساء وزراء بأسماء اشتُقت من ألقاب أخرى لأفراد من هذه الأسرة. ولتقديم مثال واحد فقط نذكر الشقيق الأصغر لمحمد حسين وزير دفتر، محمد خان مصدّق السلطنة (١٨٨٢-١٩٦٧)، الدكتور محمد مصدّق مستقبلاً، الذي أصبح رئيس وزراء إيران بين ١٩٥١-١٩٥٣ وأمّم صناعة النفط في البلاد.

أما والدة فرهاد، فريدة نيه آغاخاني (١٩١٤-٢٠١٠)، فتنحدر من أسرة بارزة أخرى يمكن تتبّع أصولها إلى أزمنة العصر الوسيط. وهي الحفيدة الكبرى للسردار أبي الحسن خان (ت. ١٨٨٠)، ابن شاه خليل الله (ت. ١٨١٧) والشقيق الأصغر لحسن علي شاه (ت. ١٨٨١)، الزعيم الروحي للمسلمين الشيعة النزاريين الذي منحه فتح علي شاه قاجار (ح. ١٧٩٧-١٨٣٤) لقب آغاخان. وكان السردار أبو الحسن خان قد قدّم المساعدة لأخيه عندما دخل الأخير في صراع عسكري مع المؤسسة القاجارية أدّى إلى إقامته الدائمة في الهند. ثم تولى السردار نفسه قيادة عدة حملات عسكرية أوائل أربعينيات القرن التاسع عشر واستولى على عدة أنحاء من بلوشستان قبل أن يتعرض للهزيمة في النهاية سنة ١٨٤٦ على يد جيش قاجاري ويتم القبض عليه ويُنقل إلى طهران. ومكث هناك قيد الإقامة الجبرية في منزله حتى عفا عنه ناصر الدين شاه قاجار (ح. ١٨٤٨-١٨٩٦) فتزوج بإحدى الأميرات القاجاريات وتدعى مهر جهان خانم. وكان ميرزا إسماعيل خان (١٨٥٤-١٩٢٨)، الملقب باعتبار السلطنة وابن السردار أبي الحسن خان، هو الجد الأكبر لفرهاد من جهة أمه، وهو الذي أمضى شطراً كبيراً من حياته المبكرة في حاشية الآغاخان الأول في بومباي حيث كان يُعرف بحجي صاحب لأنه قام بالحج إلى مكة. ثم عاد إلى إيران في سبعينيات القرن التاسع عشر وحصل على لقبه وأصبح عضواً في المجلس (البرلمان) (عقب الثورة الدستورية ١٩٠٥-١٩١١) منتخباً عن مقاطعة كرمان التي للأسرة جذور عميقة فيها. أما جد فرهاد لأمه فكان ابن اعتبار السلطنة، ناصر قولي خان (١٨٧٣-١٩٤١)، بلقب مخبر السلطان الذي أنعمه عليه مظفر الدين شاه عام ١٨٩٩. أما أم مخبر السلطان فكانت ابنة علي قولي خان مخبر الدولة (ت. ١٨٩٧) من أسرة هداية البارزة والمكلفة تقليدياً

بوزارة البريد والبرق، إضافةً إلى أنها أنتجت العديد من الشخصيات الأدبية والمؤرخين المشهورين. وارتبطت هذه الأسرة بصورة وثيقة، بدءاً بالمؤرخ والشاعر رضا قولي خان هداية (ت. ١٨٧١)، بدار الفنون، وهي الأكاديمية التعليمية التي تأسست في طهران عام ١٨٥١ مؤذنةً ببدء التعليم الحديث في إيران. وكان مخبر السلطان نفسه خريجاً لهذه الأكاديمية. والذكريات الأولى لفرهاد دفتري تعود به إلى جده مخبر السلطان الذي يتذكر لقاءاته معه عندما كان في الثالثة من عمره. وكان مخبر السلطان نفسه قد ورث جزءاً من مجموعة الأسرة من المخطوطات والوثائق والصور التي آلت بالنتيجة إلى مكتبة فرهاد.

حياته الأولى والتعليم

كما ذكرنا أنفاً، ولد فرهاد دفتري في أوروبا. غير أن أسرته انتقلت عائدةً إلى طهران في أعقاب اندلاع الحرب العالمية الثانية عندما كان في الثانية من عمره. وهناك التحق بقائم مقام مدرسة من أجل تعليمه في المرحلة الابتدائية (١٩٤٥–١٩٥٠) ثم بمدرسة البورز الثانوية (دبيرستان البورز). وكانت هذه المدرسة، التي أسسها المبشرون البريسبيتيريون سنة ١٨٧٣ في ضواحي طهران وسموها الكلية الأميركية، قد بدّلت اسمها في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي لتصبح كلية البورز مراعاةً لعملية فرسنة الأسماء الأجنبية. وتولى إدارة الكلية الأميركية لعدة عقود (حتى ١٩٤٠) التربوي البارز د. صموئيل ل. جوردان (ت. ١٩٥٢). وبحلول الفترة التي كان فيها فرهاد تلميذاً في الكلية كانت قد دُمجت في شبكة من المدارس الخاضعة لإشراف وزارة التعليم الايرانية وكانت إدارتها مُسندة إلى التربوي الايراني الشهير د. محمد علي مجتهدي (ت. ١٩٩٧).[٣] وهناك أكمل فرهاد الحلقة الأولى من تعليمه الثانوي (١٩٥١–١٩٥٣). وفي سنة ١٩٥٤ انتقل فرهاد مع أسرته إلى روما ليقيم في الخارج لما يقرب من عشرين عاماً قبل أن يعود إلى إيران. وأمضى سنتين (١٩٥٤–١٩٥٥) في إكمال دراسته الثانوية في مدرسة روما لما وراء البحار (والتي كانت تعرف أيضاً بالمدرسة الأميركية) في فيا كاسيا. وكرّس جزءاً كبيراً من وقته خلال سنوات مراهقته

لدراسة البيانو، فبرع فيه وتميّز. وقد درس الموسيقى أثناء وجوده في روما على يدي أستاذ من أكاديمية سانتا سيسيليا للموسيقى وكذلك مع الكونت الإيطالي، النمساوي المنشأ، أنطونيو دي مونتِفورتِ، الذي كان هو نفسه تلميذاً لعازف البيانو والمؤلف الهنغاري الشهير فرانز ليسزت. وكانت للكونت ارتباطات بإيران عبر والده الذي قام، بدعوةٍ من ناصر الدين شاه قاجار، بتنظيم قوة حديثة للشرطة في طهران.

وفي العام ١٩٥٦ تمّ إرسال فرهاد، ابن السابعة عشرة، إلى إنكلترة حيث أمضى سنتين في كلية كونكورد في تونبريدج ويللس في مقاطعة كنت، ثم في مؤسسة تعليمية خاصة (إيتون واليس) في لندن حيث درس للحصول على شهادة التعليم العام (GCE). وكان في غضون ذلك قد واصل حضوره دروساً في البيانو على يدي إيبوليت موتشالوف في ستوديوهات ويغمور هول في لندن.

غير أن حياته كانت ستسير في اتجاهٍ آخر. فبمواصلة الانخراط التقليدي لأسرته في الإدارة المالية للدولة، وربما كنتيجة طبيعية لتطور ثقافته في مدارس أميركية، انتقل فرهاد دفتري، ابن التاسعة عشرة، إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٥٨ حيث تابع تعليمه العالي في حقل الاقتصاد لمدة تقرب من ثلاث عشرة سنة، حتى ١٩٧١. فالتحق أولاً بالجامعة الأميركية في واشنطن دي. سي. حيث حصل على درجة البكالوريوس (١٩٥٨–١٩٦٢)، ثم مكث عاماً خامساً ليحصل على درجة الماجستير سنة ١٩٦٣. وبما أنه قرر متابعة دراساته العليا فقد التحق سنة ١٩٦٤ بجامعة كاليفورنيا في بيركلي حيث حصل في مرحلة أولى على درجة ماجستير ثانية.

جاء اختيار بيركلي منسجماً مع سجّل دفتري الأكاديمي. فقد برع في جميع المواد التي درسها وكانت علاماته فيها A صريحة. وكانت مكانة بيركلي الرفيعة أواسط ستينيات القرن الماضي، بما ضمّته من دائرة للاقتصاد احتلت التصنيف الأول بين الجامعات الأميركية، تعود في جزءٍ منها إلى حقيقة أن عدداً كبيراً من الفائزين بجوائز نوبل كانوا ضمن هيئتها الأكاديمية. وكان فرهاد دفتري يصنَّف في مناسبات مختلفة ضمن العشرة الأوائل من الطلبة الإيرانيين في الولايات المتحدة (من بين عدة آلاف من زملائه الدارسين هناك آنئذ). بل حتى أن وزارة التعليم الإيرانية منحته "تنويهاً خاصاً" لتفوقه. وبنتيجة ذلك منحته جامعة كاليفورنيا منحاً دراسية للدراسات العليا

لعدة سنوات لإكمال دراسة الدكتوراه، التي بدأها سنة ١٩٦٤ وأكملها بعد ذلك بسبع سنوات في ١٩٧١، وهي مدة استطالت نوعاً ما بسبب ما نشأ لديه من اهتمام بالدراسات الإسماعيلية. وعندما حان الوقت لاختيار تخصص في الدراسة اختار فرهاد التنمية الاقتصادية. وفي جامعة كاليفورنيا في بيركلي حظي بشرف الدراسة على أيدي عدد من الأساتذة المتميزين، ومنهم الشاب (وحامل جائزة نوبل مستقبلاً) أمارتيا سين، الذي درَّس التنمية الاقتصادية بصفته أستاذاً زائراً. ومن بين أساتذته المشهورين الآخرين يجدر ذكر تيبور سيتوفسكي وأبّا ليرنر، في حين كان أستاذان آخران من الشباب، هما دانيال مكفادن وبيتر دياموند، سيصبحان من حملة جائزة نوبل أيضاً. وفي بيركلي أيضاً تعرّف على حامد ألجار، الذي كان قد انضمّ للتو إلى دائرة دراسات الشرق الأدنى بعد إتمامه دراساته في الدكتوراه في جامعة كمبريدج. أما أطروحة الدكتوراه لدفتري فحملت عنوان "التنمية الاقتصادية والتخطيط في إيران"، واشتملت على تحليل مفصّل لتاريخ البلد الاقتصادي الحديث.

دراسة الإسماعيلية كهواية: حقل لم يُستكشف كثيراً

كان فرهاد قد طوّر، خلال سنوات إقامته في بيركلي، اهتماماً عميقاً بالدراسات الإسماعيلية. فقد كان يشاهد دائماً، عند أخواله، صوراً ووثائق ذات صلة بالآغاخانات، غير أن وجوده في بيركلي مكّنه، ولأول مرة، من الوصول إلى دراسات حديثة تناولت الإسلام والإسماعيليين. إن اهتمام دفتري بالتاريخ الاقتصادي، إضافةً إلى تاريخ إيران والإسلام الشيعي، هو ما قاده إلى اهتمامه الجديد بتاريخ الإسماعيليين القاطنين في الشرق الأوسط وفي أمكنة أخرى. وكان بهذه الطريقة أن تحول فرهاد الاقتصادي إلى مرجع في الدراسات الإسماعيلية.

فمنذ منتصف ستينيات القرن الماضي تابع دفتري فضوله الشديد حول تاريخ جماعة صغيرة كثيراً ما أسيء فهمها هي جماعة الإسماعيليين، وطوّر هذا الفضول بصورة منتظمة. ووضع لنفسه هدفاً يتمثل في الحصول على نسخ عن أيِّ مواد تتوفر حولها. وشكّل أمر الوصول إلى منشورات قديمة وجديدة حول الموضوع قضية

حاسمة ودقيقة. وأثبتت بيركلي أنها موضع رائع للإقامة لأن لديها مكتبة مصنفة عالمياً وتحتوي على مجموعة إسلامية ضخمة. وشرع ينفّذ مشروعاً طموحاً يهدف إلى استنساخ جميع المقالات الكلاسيكية باللغات الأوربية ذات الصلة بالإسماعيلية، التي يمكن أن تقع تحت يديه، وتصويرها وتصنيفها بطريقة منهجية للغاية. وعندما انتهى من جمع كل ما يريد كلّف من قام بجمع المقالات وتجليدها، وانتهى به المطاف بأكثر من ثلاثين مجلداً من المقالات ذات الصلة بالإسماعيلية. وبعد ذلك قام بتجميع كل المقالات العائدة للعدد القليل من المؤلفين المعاصرين في الموضوع وبطريقة منظمة أيضاً. فهو يتحدث بسرور حول كيفية قيامه بذلك قبل التفكير بنشر مقالات مجموعة لمؤلِّفٍ ما، أو سلسلة منشورات محققة في ميدان الدراسات الإسلامية. وهكذا جمع فرهاد دفتري نسخه الخاصة من مقالات بول كراوس (١٩٠٤-١٩٤٤) وحسين همداني (١٩٠١-١٩٦٢) وفلاديمير إيفانوف وماريوس كَنارد (١٨٨٨-١٩٨٢) وآصف ع. فيضي (١٨٩٩-١٩٨١) وصموئيل م. ستيرن (١٩٢٠-١٩٦٩) وجميع المقالات الإسماعيلية للمؤلف الغزير الإنتاج هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨) إضافةً إلى كامل المجموعة الضخمة للمتخصص بالدراسات الإيرانية من جامعة كمبريدج إدوارد ج. براون (١٨٦٢-١٩٢٦) الذي قدّم مساهمات مبدعة إلى التاريخ الأدبي لفارس ولمختلف الجماعات الشيعية التي ازدهرت هناك.

كان حقل الدراسات الإسماعيلية الحديثة لا يزال جديداً آنئذ وفي طور الظهور، إلا أنه سبق أن ضم آثاراً أدبية لشخصية عملاقة هي فلاديمير أليكسيفيتش إيفانوف (١٨٨٦-١٩٧٠) الذي قدّم مساهمات بارزة في هذا الحقل. وكان إيفانوف قد كرّس جزءاً كبيراً من حياته لاستعادة النصوص الإسماعيلية وتحقيقها وترجمتها، وخاصةً تلك التي أنتجها الفرع النزاري. ويجب القول إن ذلك شكّل زمناً حاسماً بما له صلة بالأجيال: فمن جهة أولى كان إيفانوف يقترب من سنه الثمانين وكان على مشارف نهاية مهنته الرائدة، ومن جهة أخرى كان ثمة عدد من الباحثين الشباب كمارشال ج. س. هدجسون في شيكاغو وصموئيل مالكوس ستيرن في أكسفورد لا يزالون نشيطين جداً وفي أوج مهنتهم الأكاديمية. وكلاهما مثّل جيلاً جديداً من الباحثين وكانا (ولا يزالان يعتبران اليوم) من المرجعيات الرائدة في الدراسات الإسلامية الحديثة في

الغرب. وكلاهما كانت له اهتماماته الخاصة بالتاريخ الفكري للإسماعيليين الذي جعلاه محور منشوراتهما الضخمة. غير أن المأساة هي أنهما كلاهما توفيا قبل الأوان: هدجسون في ١٩٦٨ عن عمر بلغ ستٍّ وأربعين سنة، وستيرن في السنة التالية، في ١٩٦٩، عن عمر بلغ الثامنة والأربعين. وكانت هذه الخسائر نقطة تحول في هذا الحقل، وأصبح فرهاد في تلك الآونة مدركاً بصورة قاطعة أنّ اللحظة التاريخية يجب ألا تضيع، مع أنّ بداية جيدة كانت قد ابتدأت، وأن الدراسات الإسماعيلية لا تزال باقية حقلاً لم يُستكشف بعد إلى حدٍّ كبير.

إيفانوف الرائد

حظي فرهاد دفتري، وهو يقوم بدراساته للدكتوراه، بفرصة لمراسلة إيفانوف ومقابلته في طهران (حيث كان الأخير يعيش هناك منذ ١٩٥٩) أثناء تمضيته إجازةً صيفية، قبل وفاة إيفانوف بفترة قصيرة. وكانت مراسلات فرهاد مع إيفانوف حول حالة الدراسات الإسماعيلية قد حرّضت اهتمامه بالموضوع. وهو يتذكر أنه دائماً ما كانت له استفسارات وأسئلة فاقت قدرة المعلم العجوز على الإجابة.

قُدّر لإيفانوف، من بين جميع رواد الدراسات الإسماعيلية المعاصرين، أن يكون صاحب أعظم تأثير في فرهاد دفتري. فقد كان عند فرهاد فضول غريب لمعرفة ما الذي جعل مستشرقاً روسياً ومفهرساً للمخطوطات الإسلامية في المتحف الآسيوي في سانت بطرسبورغ قبل الثورة الروسية يهتم بتاريخ هذه الجماعة الشيعية المتبعثرة وإرثها الفكري. واكتشف أن حب إيفانوف للمخطوطات هو ما قاده إلى النصوص الإسماعيلية، التي فتحت له صفحة جديدة في حياته. كما كانت سبباً لتعرّفه بالسير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث (١٨٧٧–١٩٥٧)، الإمام الإسماعيلي الثامن والأربعين، الذي سهّل لإيفانوف رحلته الفكرية. فاستقرّ في بومباي حيث اكتسب العديد من الأصدقاء الإسماعيليين من بين جماعة كلٍّ من فرعي الخوجا (النزاريين) والبهرة (الطيبيين).

ويجد فرهاد دفتري متعةً في إعادة سرد منجزات إيفانوف. فقد وفّر الكثير من

المواد المجهولة، حيث شكّل تحقيق النصوص النزارية الفارسية العنصر الأكثر ديمومةً منها. لقد اهتم باحثون آخرون بالعمل على المصادر العربية، لكنّ إيفانوف كرّس نفسه لنصوص نزارية كانت بصورة حصرية، باستثناء بعض النصوص السورية الأصل، باللغة الفارسية التي كانت قد استُخدمت لغةً دينية للجماعة منذ زمن حسن الصبّاح (ت. ١١٢٤). وهكذا فقد جعل جلّ الأدب النزاري الباقي متوفراً للعالم الأكاديمي الأكبر، وهو ما مثّل تقدماً رئيسياً في هذا المضمار مقارنةً بالغياب شبه الكامل حتى تلك الفترة لمثل تلك الموارد النصيّة. وعندما يسأل كي يلخّص مساهماته هو نفسه، نجد دفتري يشير بالعودة إلى إيفانوف، معترفاً بالدّين الفكري لهذا الرائد. بل إنه لم تفتْه أي فرصة للاعتراف بإيفانوف "كرائد قائد" للدراسات الإسماعيلية الحديثة.[٤] واتّخذ التقدير الذي يكنّه فرهاد دفتري لإيفانوف صوراً متنوعة: فقد كتب مقالات نعي إيفانوف (انظر البيبليوغرافيا، الأرقام ١٦ و٢٤)؛ ومقالات استعرضت منشوراته (البيبليوغرافيا، الأرقام ١٥ و٢٢)؛ ونشر كتاباً جماعياً بطريقة (فيستشريفت) أو إحياء الذكرى والتكريم الذي لم يحصل عليه إيفانوف من قبل (البيبليوغرافيا، رقم ٩، وانظر أدناه)؛ وساهم بمقالات موسوعية حول إيفانوف (البيبليوغرافيا، الأرقام ٩٦ و١٢٩)؛ وهو يقوم بتحقيق مذكرات إيفانوف ويتعاون حالياً، عبر معهد الدراسات الإسماعيلية، مع معهد المخطوطات المشرقية التابع لأكاديمية العلوم الروسية لتنظيم مؤتمر يعقد في سانت بطرسبورغ عام ٢٠١١ لإحياء ذكرى إيفانوف.

وبالعودة إلى بيركلي، كان انشغال فرهاد الأساسي، عندما لم يكن منخرطاً بعمله في الدكتوراه، بدراسة الإسماعيليين، بما في ذلك تصنيف بيبليوغرافيا إسماعيلية شكّلت أساساً لكتابه الأدب الإسماعيلي (البيبليوغرافيا، رقم ٤) الذي نشره بعد ذلك بأكثر من أربعة عقود. كما شرع في برنامج مكثّف لجمع الكتب والمقالات والوثائق الأخرى والمراسلات المكمّلة لها والمتبادلة مع مرجعيات ريادية في الدراسات الإسماعيلية في تلك الفترة. وكان عباس همداني إحدى هذه المرجعيات، وكان قد بدأ مهنته للتو في جامعة ويسكُنسن في ميلووكي. وكان البروفيسور همداني ينتمي إلى أسرة مميزة من العلماء الطيبيين الداوديين الإسماعيليين في اليمن والهند، ممن امتلكوا مجموعة هامة من المخطوطات الإسماعيلية. وأصبحت هذه المجموعة في متناول الباحثين

بسهولة قبل أن يتم إهداؤها بالنتيجة إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. كما كان قد تراسل مع المرحوم شير علي عليدينا وغيره من القادة القائمين آنئذٍ على الجمعية الإسماعيلية في كراتشي بباكستان.

بيبليوفيليا: إنشاء مكتبة خاصة

كان اهتمام فرهاد دفتري بالدراسات الإسماعيلية يتحول ببطء من مجرد هواية إلى نشاط تملّك كيانه بأكمله ومشروع فائق التنظيم لجمع المصادر ودراستها. ولا يخفي فرهاد دفتري بعض الحنين وهو يصف أحد نشاطاته الرئيسية في بيركلي على مدى عدة سنوات والمتمثل بحركة دؤوبة بين المكتبة المركزية هناك وحانوت للتصوير الضوئي (فوتوكوبي) على أرض الحرم الجامعي. وبهذه الطريقة راح يمتلك نسخاً عن جميع المقالات الموجودة حول الإسماعيليين، بما في ذلك مقالات مستشرقي القرن التاسع عشر، إي. م. كاتريمير (١٧٨٢–١٨٥٧)، آ. آي. سيلفستر دو ساسي (١٧٥٨–١٨٣٨)، سي. ف. ديفريمير (١٨٢٢–١٨٨٣) و ج. م. دو غويه (١٨٣٦–١٩٠٩)، إلى جانب الباحثين المعاصرين المذكورين أعلاه. وبهذه المجلدات الشاملة لمختلف المقالات المحققة بدأ دفتري مجموعة مكتبته الخاصة.

وكان قد بدأ في تلك الآونة بالحصول على جميع الكتب المنشورة بالعربية وباللغات الأوربية المتوفرة آنئذٍ حول موضوعات إسماعيلية، إضافةً إلى بحثه عن كتب نادرة أو نفدت طبعتها، وذلك من خلال عدد من موزعي الكتب كمطبعتي إي. ج. بريل في ليدن وآد أورينتم في إنكلترة... إلخ، حيث أمضى عقوداً وهو يراسلها. كما تعرّف بصورة مشابهة على المطبوعات الإسماعيلية لجمعية الأبحاث الإسلامية، التي تأسست في بومباي عام ١٩٣٣ وتحولت فيما بعد إلى الجمعية الإسماعيلية[٥] في ١٩٤٦. وكان هؤلاء قد نشروا خمس مطبوعات لنصوص نزارية محققة ومترجمة نفذها إيفانوف، وقد اشترى دفتري هذه المنشورات كلها من بومباي. وهو يتذكر كيف أنه خلال سنوات دراسته الدكتوراه كان يعتبر أن أكثر اللحظات إثارةً بالنسبة إليه

كانت تأتي كل يوم مع سماعه ساعي البريد وهو يقرع عليه الباب ويسلّمه الكتب التي كان قد طلبها. وعندما بدأ بمراسلة إيفانوف في طهران كان الباحث الروسي مقيماً بصفة مؤقتة في منزل صديقه م. هـ. أسدي، الذي كان يملك حانوتاً لبيع الكتب في ساحة بهارستان، وكان يوزع منشورات الجمعية الإسماعيلية في مختلف أنحاء الشرق الأوسط. وهناك وجد دفتري العديد من كتب إيفانوف التي لم تعد متوفرة الآن (وحتى في تلك الفترة كان من الصعب الحصول عليها)، ولذلك فهو لم يتردد في شرائها.

وباعتباره عاشقاً مخلصاً للكتب فقد واصل جمع وتحصيل الكتب النادرة. وهو يتحدث عن مكتبته بافتخار. فمن بين المخطوطات التي تضمّها مجموعته تجدر الإشارة إلى نسخ من القرآن أمر بنسخها أو نسخها بنفسه شخصياً جده لأمه، السردار أبي الحسن خان، في القرن التاسع عشر، ونسخة كاملة جميلة ومصورة **لديوان حافظ**، الشاعر الفارسي الشهير من القرن الرابع عشر، أمر بنسخها سيد أبو الحسن علي (ت. ١٧٩٢)، والد شاه خليل الله والإمام الإسماعيلي النزاري الرابع والأربعين الذي كان حاكماً على كرمان إبان حقبة الأسرة الزندية.[٦] وفضلاً عن المجموعات المستفيضة عن التاريخ الإسماعيلي والفارسي، فإن مكتبته تضم أيضاً كتب رحلات نادرة بخصوص إيران (فارس)، مثل كتاب ج. بربارو و آ. كونتاريني **رحلة في فارس** (١٥٤٥)، وهو روايات صنفها سفيران للبندقية إلى فارس أواخر القرن الخامس عشر؛ وكتاب السير طوماس هيربيرت **وصف للمملكة الفارسية** (١٦٣٤)، وهو أول رواية تاريخية إنكليزية عن فارس؛ وجون فرير، **رواية جديدة للهند المشرقية وفارس** (١٦٩٨)؛ وجان شاردان، **رحلة في فارس**، وقد نُشر بطبعات متنوعة بما فيها طبعة ١٨١١ النقدية من قبل ل. لانجلي في عشرة مجلدات وأطلس؛ وكتاب السير جون مالكولم **تاريخ فارس** (١٨١٥)، وهو الذي حصل عليه دفتري في ستينيات القرن الماضي مقابل ٣٠٠ دولار (أي أقل من عُشر قيمته في السوق الحالية). كما اقتنى طبعات حجرية نادرة لتواريخ ونصوص فارسية كتاريخ **فرشته** (١٨٢٢) وروايات من العصر الوسيط حول الصليبيين ككتاب ج. بونجير (مح.) **غيستا داي بير فرانكوس** (١٦١١)، وفيه إشارات إلى الإسماعيليين النزاريين المعاصرين. وتقدّم مكتبته انطباعاً مؤثراً بحقيقة أن سنوات مضت وهو يتابع تجليد كتبه يدوياً على يدي متخصص في التجليد في

طهران هو فريدريش لانكاميرير (١٩٢٢-٢٠٠٢)، وهو ابن مهندس ألماني أُرسل إلى إيران أوائل القرن العشرين.

وما إن قارب على الانتهاء من دراسته للدكتوراه واستعدّ للعودة إلى إيران حتى كان قد جمع مكتبةً ضخمة من المصادر والدراسات الإسماعيلية، ربما كانت أضخم مجموعة خاصة من نوعها. وفي الحقيقة، وكما يعلن هو نفسه، فإنه قضى سنوات عديدة وهو يقوم بمعظم أبحاثه بصورة أولية اعتماداً على مواد من مجموعته الخاصة.

العودة إلى إيران: من مهنة واعدة إلى حب مدى الحياة

ما إن عاد إلى إيران عام ١٩٧٢، أي بعد قضاء ما يقرب من عقدين في الخارج، حتى شرع فرهاد دفتري فيما بدا في ذلك الوقت بأنه مهنة احترافية واعدة تنسجم مع مطامح أسرته وتقاليدها؛ فأصبح مستشاراً لهيئة التخطيط والميزانية، وهي هيئة حكومية تقوم بإعداد خطط التنمية الاقتصادية الخمسية والميزانيات السنوية لإيران. وبعد ذلك بعام واحد، أي في ١٩٧٣، تمّ تعيينه مديراً لدائرة البحث الاقتصادي في المصرف المركزي لإيران، الذي سبق وأنشئ قبل ذلك بعقد واحد، واستمر في عمله في ذلك المكان لعدة سنوات. وأُتيحت الفرصة لفرهاد في تلك الفترة من الزمن لاتباع مهنة ناجحة في الإدارة المالية والاقتصادية للحكومة، لكنه قرر سلوك درب مختلف، فترك العمل في القطاع العام سنة ١٩٧٤ وأصبح مؤسساً مساعداً ومديراً لمؤسسة بيكوم للاستشارات الاقتصادية، وهي أول شركة (كما يوحي اسمها الفارسي، بيكوم) للاستشارات التخصصية في الإدارة والاقتصاد في إيران، مع قسم مستقل لمشاريع الموارد المائية. وانسجاماً مع شخصيته المحبة للكتب، أقنع دفتري الشركة بتأسيس مكتبة في الشركة سرعان ما أصبحت أفضل مكتبة خاصة من نوعها في طهران، مع حصة هامة له فيها من كتبه الخاصة في الاقتصاد التي أصبحت جزءاً منها.

وقام فرهاد دفتري إبان سنوات ١٩٧٣-١٩٧٧ بتدريس مواد في تاريخ الاقتصاد والتنمية لطلبة الدراسات العليا في كلية الاقتصاد في كلٍّ من الجامعة الوطنية وجامعة طهران. ونشر خلال تلك السنوات عدداً من المقالات الاقتصادية، وأعدَّ العديد من

التقارير الاستشارية للحكومة الإيرانية ولوكالات دولية متنوعة كمكتب العمل الدولي في جنيف[٧].

غير أن أحداث أواخر سبعينيات القرن الماضي في أعقاب الثورة الإيرانية ساهمت في تسريع تحوّل دفتري إلى تخصّص جديد تماماً. ومع الإطاحة بالشاه أواخر ١٩٧٨ سادت إيران فترة وجيزة من الاضطرابات بلغت ذروتها باندلاع الحرب العراقية - الإيرانية سنة ١٩٨٠، ولم تعد هناك إمكانية للسفر خارج البلاد لعدة سنوات. ولم تحدث زيارته التالية خارج البلاد في الحقيقة إلا عام ١٩٨٥. وكان في ظل مثل تلك الظروف، وبتشجيع من زوجته فرشته، أن قرر أخيراً بأنّ الوقت قد حان لكتابة تاريخ للإسماعيليين.

حكاية تاريخ

قبل فرهاد دفتري التحدي وانطلق للعمل في مشروع مبهر: كتابة تاريخ شامل للإسماعيليين. وكان خلال العقود التي أمضاها في كاليفورنيا وطهران قد واصل اهتمامه الشخصي بجمع ودراسة المواد التي أنتجها باحثون في حقل الدراسات الإسماعيلية، في حين بقي إيفانوف قدوةً له من عدة وجوه. فأولاً، كان إيفانوف أيضاً شخصاً انتقل من تخصصه الأصلي في اللغات واللهجات الإيرانية إلى حقل الدراسات الإسماعيلية. وكما أن الوقت الذي أمضاه في بومباي، يتعرّف فيه إلى شخصيات إسماعيلية هناك ويجري تقديمه إلى الآغاخان الثالث، قد فتح صفحةً جديدة في حياة إيفانوف، كذلك كان الأمر تماماً مع دفتري حيث كان يستعدّ للشروع في رحلة مشابهة. وكان ذلك الاهتمام الشخصي قد أصبح حباً وتحدياً فكرياً، وتوفرت لدفتري في تلك الفترة الفرصة لتكريس اهتمامه بالكامل بها. لقد كان على إيفانوف، بصفته رائداً في هذا المجال، وضع الأساس لدراسة التاريخ والعقائد الإسماعيلية. وعندما بدأ إيفانوف دراساته الإسماعيلية في ثلاثينيات القرن الماضي، أو حتى أبكر من ذلك، لم يكن شيء قد نُشر من النصوص الإسماعيلية النزارية، ووضع لنفسه هدفاً لفترة تزيد على ثلاثة عقود تمثّل في تحديد الفجوات في هذا الحقل وملئها بمساهماته. وكان ذلك

هو النموذج الذي تبنّاه دفتري بالضبط منذ زمن دراساته العليا في بيركلي، وبقي هو النموذج الذي سيسير على آثاره خلال تكشّف مهنته في الدراسات الإسماعيلية: لقد جعل المسألة شغله الشاغل والدائم في أخذ عيّنات مما أنتجه سابقوه وما هو قائم في الحالة الراهنة للدراسات الإسماعيلية، ومن ثمّ تحديد الفجوات الموجودة في الحقل والتي تشير إلى الاتجاهات الجديدة للأبحاث.

وكان الافتقار المعهود للأسس المنهجية في الدراسات الإسلامية عموماً قد وجد تعويضاً له في الدراسات الإسماعيلية بسبب التدريب الذي عرفه فرهاد دفتري. فالاقتصاد كان، بكلماته، "أكثر العلوم الاجتماعية دقةً وقبولاً للقياس". وقد زوّده هذا التدريب، كما يقول، بتخصص فكري جيد ومنهج سليم ووسيلة للتفكير الواضح إلى جانب التحليل والمناقشة والكتابة المنظمة. وعندما كان السؤال الذي لا بدّ منه يُطرح حول كيفية تدبُّره أمر النجاح في ميدان جديد من البحث، على هامش نشاطاته الأخرى، كان لدى دفتري جواب واحد لا يتغير، فقد كان يشرح إيمانه بالبحث العلمي "الثابت": ليس ثمة من طرق مختصرة أو سريعة للبحث العلمي. وبدلاً من إجراء حصري ومكثف في موضوع محدد خلال فسحة زمنية مركزة، يمكن القول إنه اتّبع بحثاً علمياً منتظماً ومكثفاً، على أساس تقدمي ويومي، حتى ولو كان لبضع ساعات صباحاً أو مساءً. وكانت لهذه الطريقة نتائج مثمرة جداً، كما يتبدى من بيبليوغرافيا أعماله التي تجاوزت ٢٤٠ عنواناً (مع أخرى كثيرة قادمة). ولدفتري أيضاً، وهو المحقق المتشدّد والصارم، مداخلات وإضافات من أشكال متنوعة في جميع المنشورات الصادرة عن معهد الدراسات الإسماعيلية منذ منتصف تسعينيات القرن الماضي (وهي تتجاوز اليوم ٨٠ كتيباً وكتاباً).

لقد كان لتدريبه المبكر فائدته: فطبقاً لدفتري، من أجل كتابة تاريخ ما لا بدّ للمرء من أن يكون منظماً ومنتظماً جداً، وعلى اطّلاع على الكتابات التاريخية الخاصة بالموضوع، ثم يقوم بعدها بالربط بين نطاق كامل من المصادر. وفي المرحلة التالية يجب على المرء أن يتمتع بالقدرة على تقييم هذه المصادر، ثم يحللها ويفسّرها كي يُنتج تاريخاً متسلسلاً. وعلى المؤرخ، من وجهة نظره، امتلاك ذهنٍ منطقي (وقد استفاد هنا من دراسته للمنطق والرياضيات) وأن يكون قادراً على إثبات (كما في

حالة البرهان على فرضية) وإسناد أهمية نسبية إلى الأحداث (وهنا يظهر أن حضور خلفيته في الأساليب الكمية في الاقتصاد كان ملائماً)، كما يجب تجنّب التعقيد غير الضروري للقضايا من خلال الكتابة بأسلوب غامض غير محدد. وقد أخذ على عاتقه شرح تاريخ أسيء فهمه لجماعة أسيء تقديمها. والقرّاء الذين كانوا في ذهنه في الأصل هم الجماعة المثقفة بالبحث بصورة أساسية، إلا أنه أخذ في الحسبان أيضاً القرّاء المثقفين غير المختصين. وكانت رغبته شرح التاريخ الإسماعيلي بطريقة واضحة سهلة المنال. وبرأيه، فإن "جمال البحث العلمي يكمن في امتلاك القدرة على التعبير عن مفاهيم وأفكار صعبة بلغة ومصطلحات بسيطة". ويذكر مثالاً الوقت الذي سُئل فيه عمّا يعنيه "الأدب الباطني" بالضبط. فقد فكّر لدقيقة وقال: "إنه يقوم على التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المستور، بين ما هو متصوّر أو مفهوم وما هو موجود بالفعل؛ إنه يتضمن أيضاً الحاجة إلى مرشد أو هادٍ يساعد الآخرين على التقدم في هذه الرحلة الروحية بحثاً عن الحقائق اليقينية النهائية". وبالفعل، فإنّ كل من تعامل مع فرهاد دفتري يدرك على وجه السرعة مقدرته على تقديم أفكار معقدة بعبارات دقيقة وواضحة من غير أيّ حشوٍ أو زُخرفٍ في الكلام.

وما إن أتمّ دراسة جلّ الأدب الموجود حول الإسماعيليين بلغات متنوعة حتى تبادر إلى ذهن فرهاد دفتري السؤال الأساسي التالي: لماذا لا يوجد كتاب واحد يتناول جميع فترات التاريخ الإسماعيلي وأطواره؟ لقد أصبح من الواضح لديه أن المهمة الأولى التي لا يمكن الاستغناء عنها ويجب تحقيقها بهذا الخصوص هي تاريخ شامل للإسماعيليين، وهذا شيء لم يتوفر بعد. ووضع ذلك نصب عينيه كهدفٍ مهيمن: تاريخ شامل بقدر الاستطاعة ويغطي كل الجماعات الإسماعيلية ومجموعاتها، يتقصّى عقائدهم ومعالجاتهم الفكرية ويوثّقها، ويمتد زمنياً من فترة تكوين الإسلام الشيعي وحتى الزمن الحاضر، ومستخدماً كل ما هو متوفر من مواد، منشورة وغير منشورة، مع البقاء على وعي بطبيعة مصادر العصور الوسطى وتحاملها (المعادي في أكثر الأوقات). لقد كان من الصعب تقرير منهجية هذه المهمة وتحديدها. والنموذج الأكثر ملاءمةً لدفتري كان كتاب مارشال هدجسون نظام الحشاشين (الذي اعتذر مؤلفه فيما بعد عن تسميته بهذا العنوان الخاطئ)[٨] الذي يتناول طور ألموت

من التاريخ الإسماعيلي النزاري (١٠٩٠-١٢٥٦) بمقاربة وبناء يناسبان لأن يكونا نموذجاً لتاريخ إسماعيلي بالكامل يشمل جميع الأطوار التي عرّفها إيفانوف أول مرة.

وشرع، في غضون ذلك، بدراسة العربية بطريقة منظمة على يدي البروفيسور آذرتاش آذرنوش (المشارك الدائم أيضاً بمقالات عن الأدب العربي في **الموسوعة الإسلامية الكبرى**)، وعمل على الإفادة من مكتبات جامعة طهران، وخاصةً مكتبة الهيئة التدريسية للأدب. كما بدأ بزيارة المواقع التراثية الإسماعيلية في إيران، بما في ذلك العديد من القلاع الرئيسية ومواقع العصر الوسيط في أنجدان وكهك وكرمان التي كان إيفانوف قد زارها في ثلاثينيات القرن الماضي؛ وبالفعل، فقد كان أول باحث يزورها في السبعينيات منذ زيارة إيفانوف ووجد أن تدهوراً إضافياً قد لحق ببعض المواقع.[٩] ففي كرمان وجد أن بعض الأبنية من القرن الثامن عشر والأوابد الموصوفة من قبل إيفانوف قد اختفت بالفعل ولم تعد قائمة. ثم ذهب إلى محلات (حيث كان جزء من جدار المجمع السكني للآغاخان الأول لا يزال قائماً إلى جانب الحسينية التي أنشأها بنفسه في ثلاثينيات القرن التاسع عشر). وعقب ذلك نظّم حملة استكشافية مع بعض الأصدقاء إلى ألموت. وبعد رحلة شاقة بسيارتين من نوع رينج روفر اشتملت على عبور نهر في رودبار، نصبوا خيامهم وأمضوا ليلتهم على أعتاب صخرة ألموت. كان الموضع مثيراً للغاية، فحرّك عواطفه ولم يستطع وصف التجربة إلا بأنها تشبه "حجّاً"؛ إنها شيء كان يطمح إلى تحقيقه منذ زمن بعيد: لقد كان باستطاعته الوقوف على البقعة التي وقف عليها حسن الصبّاح، مؤسس الدولة الإسماعيلية في فارس قبل ذلك بتسعمائة سنة. وقد أعطت هذه الزيارة مادة ملموسة لأبحاثه. وكان المؤرخ عطا ملك الجويني (ت. ١٢٨٣)، الذي زار ألموت قبيل تدميرها على أيدي المغول سنة ١٢٥٦، قد وصف القلعة بأنها فخمة ومهيبة، وكان باستطاعة فرهاد أن يرى بنفسه في تلك الفترة أنّ حتى خرائبها وآثارها لا تزال كذلك. وقام بعد ذلك برحلة أخرى إلى قلعة لامَسار وتوقفوا في الطريق عند خرائب قلعة شميران، عاصمة السلالة المصافرية من شمال فارس (والتي زارها الشاعر الفارسي والداعي الإسماعيلي ناصر خسرو عام ١٠٤٧ وهو في طريقه إلى القاهرة الفاطمية). كما ذهب إلى قلعة جيردكوه، التي كان المغول قد حاصروها لمدة سبعة عشر عاماً حتى عام ١٢٧٠، وحيث كانت حجارة

المنجنيقات التي استخدمها المغول ضد الحامية النزارية المحلية لا تزال مبعثرة على الأرض. وفي عام ١٩٨٥ زار إسماعيليي خراسان (حيث تعيش غالبية جماعة إيران). وهناك في قرية ديزباد، في الجبال بين مشهد ونيسابور، حضر احتفالات نوحصار التي تجري سنوياً في آخر يوم جمعة من شهر آب، وهي مناسبة يجتمع فيها إسماعيلية إيران ويشاركون في طقوس معقدة تشتمل على تلاوة شعر صوفي من نظم جلال الدين الرومي (ت. ١٢٧٣) وآخرين من كبار شعراء فارس. وكانت تلك أول مواجهة بين دفتري والإسماعيليين الإيرانيين المعاصرين الذين يتّصفون بتعلقهم الشديد بتقاليدهم، وأطلعوه على مخطوطات نادرة، وسمحوا له بالحصول على صور فوتوكوبي عن بعضها؛ والتقى مع الكبار من الجماعة الذين أطلعوه على مخطوطات لأشعار مجموعة من الشعراء الإسماعيليين كخاكي خراساني (ت. بعد ١٦٤٦)، وأحد أحفاده اللاحقين، فدائي خراساني (ت. ١٩٢٣)، الذي يبقى ديوانه الشعري بلا نشر.

"الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم"

كان البحث الذي أجراه فرهاد دفتري لهذا الكتاب قد بدأ فعلياً في منتصف ستينيات القرن الماضي ودام لأكثر من عشرين عاماً. غير أن الكتابة العملية للكتابة بدأت في ١٩٧٨ واستغرقت ثماني سنوات أخرى لإتمام المسودة الأولى للعمل. وكانت خطة العمل الأولية قد وضعت سبعة فصول للكتاب: خمسة رئيسية تتناول الإسماعيليين (وتغطي الأطوار الأربعة التي رسمها إيفانوف، المبكر والفاطمي وألموت وما بعد ألموت، ومضيفاً إليها فصلاً حول الإسماعيليين المستعلين) مع فصلين تمهيديين حول أوائل الشيعة والتقدم في الدراسات الإسماعيلية. وكان ذلك بالفعل الشكل الذي أخذه الكتاب عندما نُشر أخيراً عام ١٩٩٠ تحت عنوان **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**[١٠]. فقد أعطى نفسه عاماً واحداً تقريباً لكل فصل بغرض تغطية جميع الأحداث والشخصيات والتطورات العقائدية الرئيسية في كل فترة. ومن الطبيعي أن يمر كل فصل بمسودات كثيرة يشهد خلالها توسعاً ومراجعة مرات عدة. قد يبدو ذلك محبطاً هذه الأيام، حتى مع كل التقدم التكنولوجي الذي يمكن للبحث العلمي

الاستفادة منه، لكن لا إفراط في ذلك. ومع ذلك فقد قامت زوجته فرشته بطباعة فصول الكتاب على آلة كاتبة كهربائية من نوع IBM. وأثارت الحاجة لإجراء مراجعات على النص المطبوع صعوبات متواصلة كان يجب حلها بحلول ذكية. وفي مناسبات عدة كان يعدّ الكلمات والأحرف لفقرة خضعت للمراجعة من أجل ضمان بقاء النص الجديد ضمن حدود المساحة المتوفرة كي لا يجري أي تغيير في إخراج الصفحة.

لقد أدرك دفتري منذ البداية أنه لا يمكن تحقيق هذه المهمة الضخمة بمعزل عن مساعدة من الآخرين، ولذلك فهو بحاجة لأن يكون على اتصال ببعض الباحثين المتمرسين في حقل الدراسات الإسماعيلية. فاتصل لهذه الغاية بالبروفيسور ويلفيرد مادلونغ، الذي كان آنئذٍ أستاذ لوديان للعربية في جامعة أوكسفورد ومساهماً بارزاً في الدراسات الإسماعيلية الحديثة، وأخبره عن مشروعه الحالي، كتابة تاريخ للإسماعيليين. وسأل مادلونغ إذا ما كان موافقاً على قراءة الفصول التي أنجزها حتى الآن. وفي ١٩٨٥ أتيحت الفرصة أخيراً لدفتري للسفر خارج إيران، فزار باريس ولندن وأوكسفورد حيث أجرى مزيداً من البحث في المكتبات المختلفة وقابل عدداً من الباحثين. وكان بحلول ذلك الوقت قد كتب ثلاثة فصول ("التقدم في الدراسات الإسماعيلية"، "أصول الشيعية وتطورها المبكر" و"الإسماعيلية المبكرة"). وفي أوكسفورد أطلع مادلونغ على هذه الفصول في المعهد الشرقي وتلقى، فيما بعد، تعليقات إيجابية من هذه المرجعية السبّاقة، وهذا ما شجّعه على مواصلة عمله وفقاً للخطة التي وضعها بنفسه، ولا سيما بعد موافقة مادلونغ على الفصل الثالث، الذي كان واحداً من حقول خبراته الرئيسية. وتواصلت مراجعة مادلونغ للفصول واستمرت علاقتهما حتى يومنا هذا (وبالفعل، فقد كان دفتري منخرطاً بصورة وثيقة في الاحتفال التكريمي لمادلونغ وفي إلحاقه بمعهد الدراسات الإسماعيلية كزميل من كبار الباحثين).[11]

من الواضح أن تركيز فرهاد دفتري كان على التاريخ. فقد كان مهتماً على وجه الخصوص باستقصاء كيفية ظهور مختلف الجماعات الإسلامية، ولا سيما ضمن الإسلام الشيعي. وانجذب باتجاه تقصّي النزاعات الناشئة حول خلافة النبي. هل كان ثمة عنصر ديني ضمن عناصر هذا الخلاف؟ ومرة أخرى، مع أن الفترة الفاطمية

من التاريخ الإسماعيلي كانت معروفة جيداً نسبياً عندما بدأ دفتري كتابة كتابه، إلا أنه لم يوجد شيء البتة في البحث العلمي الحديث حول الكثير من القرون السبعة التي أعقبت طور ألموت في التاريخ النزاري. وقام كتاب دفتري بملء هذه الفجوة بطريقة منسّقة، وخاصةً من خلال البحث الأصيل الذي أجراه باستخدام عدد كبير من التواريخ الإقليمية الفارسية، وتلك التي تناولت طبرستان (مازندران) ومقاطعات قزوينية أخرى على نحو خاص. ولتغطية هذه الفترة الطويلة اتّبع بصورة أساسية مرة أخرى التصنيف الذي أدخله إيفانوف: الفترة الأولى من هذا الطور (أي أول قرنين أعقبا تدمير المغول للدولة النزارية المتمركزة في ألموت سنة ١٢٥٦)، وفترة أنجدان (التي تبتدئ في القرن الخامس عشر عندما استقر الأئمة من فرع قاسم شاه النزاري في قرية أنجدان قرب محلات وسط إيران) والفترة الحديثة (منذ أربعينيات القرن التاسع عشر وفيما بعد ذلك). وكما يقول مادلونغ في تصديره لكتاب الإسماعيليون، في بعض النواحي، يغطّي الكتاب "أرضيات جديدة بالكامل"؛ والخاصية الثانية للكتاب التي نالت مديحاً من مادلونغ هي أنه "يقدّم أول تركيب شامل ومفصل للتاريخ المعقد للإسماعيلية" يعكس "التقدم الحديث العهد في البحث العلمي" ويضم في بنائه "رواية قابلة للقراءة ومتوازنة".

ومع أن اهتمام دفتري كان منصبّاً على التسلسل التاريخي لأحداث تاريخ الإسماعيليين، إلا أنه سعى إلى تغطية التطورات الفكرية والدينية الأساسية بأسلوب منظّم. فإذا ما كان تاريخ الإسماعيليين لا يزال بحاجة لحل ألغازه وخيوطه، فقد كان واضحاً لفرهاد أنّ العقائد الخاصة بكل مجموعة من المجموعات الإسماعيلية المتنوعة، في تلك الفترة، ما كانت سهلة للفهم الواضح والجلي. وكان الباحثون في تلك الفترة قد بدأوا للتو يفهمون، على سبيل المثال، من هم القرامطة. فحتى ذلك الوقت كان لإيفانوف الفهم الأكثر واقعيةً حولهم بعد الدراسات الأولية السابقة لدو غويه، غير أن معلوماته بقيت هي الأخرى عامة ومشوشة، باعتبار أنه لم يخدش سوى السطح ولم ينفذ إلى صلب الموضوع. ثم تمّ طرح فرضيات جديدة في أوائل ستينيات القرن العشرين قدّمها ستيرن في ثلاث مقالات (١٩٥٥ و١٩٦٠ و١٩٦١)[١٢] وساهم مادلونغ بثلاث مقالات أخرى (في ١٩٥٩، وكتبها بالألمانية ثم عمل دفتري على

ترجمتها إلى الإنكليزية بصيغة معدّلة قليلاً ونشرها كجزء من كتاب عن الإسماعيليين حرّره عام ١٩٩٦؛ وفي ١٩٦١ بالألمانية أيضاً؛ وفي مقالة عن القرامطة للموسوعة الإسلامية، الطبعة الثانية).[١٣] كما كان مهتماً، بصورة مشابهة، بتوضيح القضايا الخلافية المحيطة بالطور الافتتاحي للإسماعيلية، لكن العدد القليل من المصادر الأولية لم توفر سوى معلومات متضاربة. وكان دفتري مؤيداً من حيث الأساس لمواقف ستيرن – مادلونغ، ومع ذلك فقد أمضى بعض الوقت محاولاً حل إشكالية الربط المزعوم لأوائل الإسماعيليين بالخطابيين، أتباع أبي الخطاب (ت. ٧٥٥) المعاصر للإمام جعفر الصادق (ت. ٧٦٥). وأول من طرح هذا الربط هي كتابات كتّاب فرق الشيعة الإماميين الأوائل من أمثال النوبختي (ت. حوالي ٩١٢) والقمّي (ت. ٩١٣)،[١٤] كجزء من معالجتها الجدلية المنحازة ضد أوائل الإسماعيليين، وأعيد تأكيدها أيضاً في الدراسات الأولى لبرنارد لويس وهنري كوربان. وتوصل دفتري إلى نتيجة مفادها أن هذا الربط بلا أساس ويجب رفضه، بصورة منسجمة مع رأي مادلونغ.[١٥] ولقيت هذه النتيجة تأييداً كبيراً لها من حقيقة أن المرجعيات الإسماعيلية من أواخر العصر الوسيط، كالقاضي النعمان (ت. ٩٧٤)، أشهر فقهاء الفترة الفاطمية، أدان الخطابية باعتبارها حركة "إلحادية" لأنها دعت إلى ألوهية الأئمة، وهذا شيء كان يتعارض مع عقيدة الفاطميين.[١٦] وهذا ما يفسّر أيضاً سبب دعوة حميد الدين الكرماني (ت. حوالي ١٠٢١)، أكثر علماء الدين الإسماعيليين علماً بين معاصريه، للمجيء إلى القاهرة من قبل الإمام – الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله (حكم بين ٩٩٦–١٠٢١)، لينقض العقائد الظاهرة لمؤسسي الديانة الدرزية الذين بدأوا بالتبشير بألوهية الحاكم. وقام دفتري، فيما بعد، بتهذيب أفكاره الخاصة حول أوائل الإسماعيليين وتشذيبها قبل نشر عدة دراسات حول الموضوع.[١٧]

الانتقال إلى لندن والارتباط مع معهد الدراسات الإسماعيلية

خلال رحلاته في أوروبا عام ١٩٨٥ زار دفتري معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن لأول مرة. وكان سمو الأمير كريم آغاخان قد أسّس المعهد عام ١٩٧٧، أي قبل ذلك

بثماني سنوات فقط، وكان يقع آنئذٍ في أحد الأمكنة المؤقتة الأولى له في شارع جريت جيمس في لندن. ومن قبيل الصدف أن تلك السنة كانت حاسمة بالنسبة للإسماعيليين في المملكة المتحدة، باعتبار أن مؤسسة رئيسية، هي المركز الإسماعيلي في ساوث كينزنغتون بلندن، قد تمّ تدشينها في نيسان/ أبريل، الأمر الذي منح الإسماعيليين أعظم درجة من الانكشاف والرؤية للآخرين سبق لهم أن شهدوها في بيئة غربية. ووجد فرهاد في مكتبة المعهد العديد من المخطوطات إلى جانب منشورات جديدة بالعربية كان لها نصيبها من المساهمة في بحثه. كما التقى، ولأول مرة، السيد شمس فيلاني، الذي كان مديراً تنفيذياً للمعهد آنئذٍ وأظهر اهتماماً عظيماً بمشروع دفتري. وبعودته إلى إيران استأنف فرهاد عمله وأكمل المسودة الأخيرة من كتابه عام ١٩٨٧.

وخلال زيارة فرهاد دفتري التالية إلى لندن، عام ١٩٨٧، قدّم نسخة من مسودة كتابه إلى السيد فيلاني الذي اقترح، عقب ذلك، أن ينضم فرهاد إلى المعهد من أجل إعداد العمل للطباعة. وقبل دفتري العرض، لكنّ الوقت استغرق سنةً إضافية ليعود إلى طهران وينهي جميع أموره والتزاماته هناك. وفي العام ١٩٨٨ استقرّ في لندن مع زوجته، فقط قبل بلوغه سن الخمسين بقليل، وانضمّ إلى المعهد رسمياً في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨. وكان المعهد، بحلول ذلك الوقت، قد طوّر برنامجاً للتعليم بإشراف دائرة التربية فيه وأنتج أيضاً أولى مطبوعاته: ترجمةإلى الإنكليزية لمجموعتين من المقالات المختارة لهنري كوربان قام بها فرع باريس من المعهد، الذي كان لا يزال يعمل آنئذٍ بإدارة الفيلسوف الإيراني داريوش شيغان، وهو صديق قديم لدفتري، وفهرس من مجلدين للمخطوطات العربية في مكتبته. كما تواجد عدد قليل من الباحثين الذين كانوا يعملون على دراسة نصوص مختلفة، ومن هؤلاء ج. بدخشاني و ح. حاجي (وكلاهما مساهمان في هذا الكتاب).

أما مهمة فرهاد دفتري المباشرة فكانت العمل على طباعة ونشر كتابه. واحتاج الأمر سنتين إضافيتين لوضع اللمسات الأخيرة على العمل بعد إضافة المزيد من الحواشي المأخوذة من مصادر المكتبة في المعهد وفي أمكنة أخرى. وقرأ ويلفيرد مادلونغ ما تبقّى من النسخة المخطوطة التي زوّدها بتعليقاته المُدقّقة المعهودة. ثم أرسل دفتري بنسختين من مخطوطته إلى مطبعتي جامعتي كمبريدج وأوكسفورد؛

وكلتاهما قيّمتا العمل من قبل باحثين مختصين ووافقتا بالنتيجة على قبوله للنشر. غير أن دفتري اختار في نهاية الأمر مطبعة جامعة كمبريدج لتكون هي الناشر لأعماله، وظهر الكتاب أخيراً عام ١٩٩٠.

مؤرّخ المؤرّخين

كان المعهد قد افتتح منشوراته بمقالات هنري كوربان ذات الطبيعة المعقدة المبنية على الظواهر، فكانت قد أعادت بناء العقائد الإسماعيلية وهيكلتها ضمن إطار متجاوزٍ للتاريخ. إلا أن دفتري علّق أهميةً كبرى على الكتابة التأريخية والتحليل النصّي في العديد من منشورات المعهد اللاحقة. وعندما سُئِلَ عن هذه المسألة قال إن إطار العمل القائم على التسلسل التاريخي للأحداث بالغ الأهمية في التقصّي التاريخي لهذه الأحداث لأن الأفكار لا تتطور وتنمو في فراغ وإنما تخرج من أفكار سابقة؛ وكذلك فإن الأحداث إنما هي في معظم الأحيان استجابة لأحداث سابقة. ولا غنى عن المواد النصية التي تنقل التراث الفكري لجماعة ما في دراسة ذلك التراث وفهمه.

وقد تمركز أحد اهتمامات فرهاد دفتري الثابتة حول شخص المؤرّخ الحديث ودوره في تشكيل كتابة التاريخ. وكان خلال دراسته للدكتوراه قد قام بأبحاث حول حياة وأزمنة العديد من الاقتصاديين. وما إن تحول إلى الدراسات الإسماعيلية حتى تبنّى منهجية مماثلة من أجل تحديد ووضع مساهمات الشخصيات البارزة في هذا الحقل ضمن سياقاتها المناسبة. فكرّس العديد من منشوراته الأولية لدراسة حياة ومنجزات العلماء الباحثين. كما دأب في أكثرية كتبه أيضاً على محاولة استهلالها بشرح حالة ميدان البحث والأفراد الذين ساهموا في تشكيل دراسة التاريخ الإسماعيلي.[١٨]

وعندما سُئِلَ عن سبب اهتمامه العظيم بالمؤرّخين المعاصرين أجاب بأن دراسة حياة الشخص تكشف الكثير عن السياق الذي يعيش فيه واهتماماته وفكره. فنحن، كما يقول، نتاج تواريخنا وبيئاتنا الفكرية الخاصة. وهو يؤمن بنظرية "التحدّي والاستجابة" في كتابة التاريخ: عندما يكتب المؤرخون فإنهم يستجيبون لشيءٍ ما، حتى ولو أنه في كثير من الأحيان يتكرر حدوث جهل الناس بعد مرور مائة سنة بماهية

الشيء الذي استجابوا له. ويضيف أنّ من سوء التقادير احتمال حدوث قيام المؤرخين أنفسهم بفبركة أو إساءة تفسير الدليل المطلوب مما يؤدي إلى إنتاج مادة جدلية منحازة يتمّ استخدامها من قبل المؤرخين اللاحقين كمصادر موثوقة. وإذا ما جرى تكرار "رواية خيالية" عدّة مرّات فإنها تنتهي باحتمال تقديمها بالنتيجة في صورة "حقيقة". وقد مكّنه النظر في حياة العلماء الباحثين والسياقات التي عملوا ضمنها من تحصيل بعض الفهم حول الأشياء التي كانوا يستجيبون لها، أو، بكلماته، "لماذا كان مؤلف بعينه يكتب ما كان قد كتب؟"، وقد أضاف هذا النوع من الكتابة التاريخية المزدوجة الأوجه بُعداً إضافياً إلى عمله جعله يدرك بحرص أهمية تقييم مصادر المرء وتمييز الحقيقة من الخيال.

حكايات مقابل التاريخ: المطّلعون والمراقبون

في العام ١٩٩٢، أي بعد سنتين من إنتاج فرهاد دفتري لمؤلفه الضخم، شهد المعهد إعادة هيكلة تنظيمية. ففي تلك الفترة، وفي ظل عمادة عزيز إسماعيل، تم استحداث دائرة البحث الأكاديمي والنشر، وجرى تعيين فرهاد دفتري كأول رئيس لتلك الدائرة، وهو منصب لا يزال يشغله حتى يومنا هذا على الرغم من متطلبات مسؤولياته الأخرى.

وكرّس اهتمامه في المرحلة التالية لإحدى القضايا الأكثر تحدياً والأقل فهماً في كامل تاريخ الإسماعيليين: "الخرافة السوداء" التي جرى تطويرها حولهم وانتشرت في العصور الوسطى في كلٍّ من العالم الإسلامي وأوروبا. وتمّ نشر كتابه حول هذا الموضوع، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين**، في العام ١٩٩٤. وكان ذلك بحثاً في قضية بالغة الأهمية والتعقيد بسبب من القبول الشعبي لها ودقّة ألغازها. وانصبّ اهتمام دفتري بدايةً على فهم الأصل اللغوي لكلمة "assassin" وارتباطها بالإسماعيليين: لماذا كان يُشار إليهم من قبل جيرانهم في سورية ومنطقة قزوين شمال فارس بالحشيشيين أو الحشيشية؛ وفي المصادر الأوربية كـ"assassins" سيراً على نهج أولئك الجيران؟ لماذا كان ثمة ذلك العدد الكبير من الحكايات الخيالية حولهم؟ لم يكن ثمة تقدم كبير قد تحقق في الأبحاث التي جرت حول الموضوع

منذ الدراسة الرائدة لسيلفستر دو ساسي (ت. ١٨٣٨)، عميد مستشرقي القرن التاسع عشر، الذي حلّ لغز الأصل اللغوي لكلمة "assassin". غير أن دو ساسي، الذي بيّن أن الكلمة مشتقة من الكلمة العربية "حشيشي"، أيّد هو نفسه، ولو جزئياً على الأقل، كون الخرافات، بالصورة التي رواها ماركوبولو وأوربيون آخرون من العصر الوسيط، روايات صحيحة حول الممارسات السرية للإسماعيليين. وعبارة "حشيشي" إنما هي مصطلح للحطّ من القدر بالعربية، وكانت تستعمل في تلك الفترة للإشارة إلى النزاريين الإسماعيليين في بعض المصادر السنّية والزيدية الجدلية المنحازة. ثم أطلق هذا المصطلح المسيء للسمعة حكايات راحت تنتشر في دوائر الصليبيين من العصر الوسيط وتظهر بأشكال مختلفة في المصادر الأوروبية، وتعمل على ربط الإسماعيليين بتعاطي الحشيش (المستخرج من القنّب الهندي). وليس لما يسمّى "خرافات الحشاشين" معادل بالعربية أو الفارسية من الفترة نفسها، على الرغم من مواقف مؤلفيها السنّة. والنتيجة التي توصّل إليها فرهاد دفتري هي أن هذه الحكايات كانت من وضع وفبركة الدوائر الصليبية ومراقبيهم الغربيين من أجل تبرير ما رأوا أنه سلوك "غير عقلاني" (الاستشهاد) كان يجب منحه تفسيراً عقلانياً (أي باعتباره سلوكاً يحرّضه تأثير عقاقير مخدّرة كالحشيش).

إذا ما كان للطبعة الأولى من الإسماعيليون تأثيرها الهام في هذا الحقل (مع العديد من إعادة الطبعات والمراجعات والاستشهاد المنتظم بها في الأدب الأكاديمي)، فإن خرافات الحشاشين لم تكن أقل أهميةً بالنسبة للباحثين: فقد حظيت بثلاثين مراجعة في السنوات الخمس التي أعقبت نشرها. ومع ذلك، هل كان من الممكن للارتباط الرسمي لفرهاد دفتري بمؤسسة مرتبطة بالجماعة التي كان يكتب حول ماضيها أن يؤثر بطريقة ما سلباً على موضوعيته ودقته؟ ففي حين رحّبت الأكثرية المطلقة من المراجعين بالكتاب وبدوره في تفكيك خرافات دامت قروناً طويلة، إلا أن مراجعاً واحداً أو اثنين شكّكا بالمشروع لأنهما ظنّا أن المؤلف كان إسماعيلياً، أي "مطّلعاً من داخل الجماعة الدينية"، يقدّم موقفاً تبريرياً.[١٩] وعندما تعرض أحد المراجعين وذكر النوايا التبريرية للمؤلف، كان دفتري سريعاً في نشره تفنيداً في الدورية نفسها أعلن فيه: "أودّ القول بأنني غير إسماعيلي، وأن ارتباطي الأكاديمي بمعهد الدراسات

الإسماعيلية في لندن لم يؤثر في موضوعيتي الأكاديمية [...] لقد كان هدفي الأساسي من كتابة خرافات الحشاشين تقصّي جذور بعض الخرافات الأساسية التي أحاطت بالإسماعيليين النزاريين من أزمنة العصر الوسيط [...] وأنه لم يكن في نيتي إطلاقاً أن أكون تبريرياً".[20] غير أن ظاهرة أكثر أهميةً كانت في طريقها إلى الظهور في تلك الفترة. فمع أن المصداقية الأكاديمية لمؤسسات ارتبطت رسمياً، أو بشكل غير رسمي، بجماعة دينية مسيحية، كمدارس اللاهوت المتنوعة وكليات العلوم الدينية، بل وحتى جامعات بأكملها، كان يجري قبولها على جانبي المحيط الأطلسي بلا أدنى شك لمئات السنين، إلا أن الأكاديميين الغربيين كانوا يشهدون في تلك الآونة حقيقة أن معهداً أكاديمياً ارتبط بجماعة مسلمة واتّخذ مقراً له في قلب لندن كان قادراً على إنتاج أبحاث من أعلى الدرجات وملتزمة بمعايير البحث العلمي النقدي، ومتعاطفة مع ذلك مع منتجات المسلمين التاريخية والفكرية، ولا سيما، في هذه الحالة، ما له علاقة بالإسماعيليين. وقد حقق فرهاد دفتري هذا التوازن الصعب عندما عرّف نفسه بأنه ليس "مطّلعاً من داخل" ولا "غريباً" وإنما هو "مراقبٌ" متعاطف ذو صلة وثيقة. وقد عبّر في سياق خرافات الحشاشين أيضاً عن اعتقاده بأن "الحكاية الخيالية" تصبح بطريق التكرار على مدى زمن طويل "حقيقة"، ولا بدّ من تكرار الحقائق، بالطريقة نفسها، مرات ومرات وبما يكفي على نطاقٍ واسع كي تحلّ محلّ الحكايات الخيالية.

ترويج البحث العلمي

قدّم فرهاد دفتري مساهمات جليلة إلى معهد الدراسات الإسماعيلية، حيث أسّسه كمركز أكاديمي معترف به للدراسات الإسماعيلية. وكان أحد أهداف المعهد الترويج للبحث العلمي في الإسلام، وتبنّى ذلك كهدفٍ خاص به. إذ كان هو نفسه قد نشر أصلاً دراسات له خارج المعهد لأنه لم يكن ثمة برنامج بحدّ ذاته للنشر. أما في تلك الفترة، فقد أسس سلسلة المنشورات الأولى للمعهد: "سلسلة التراث الإسماعيلي" التي دُشّنت عام ١٩٩٦ تحت إدارته العامة للتحرير. وقد صُمّمت هذه السلسلة لتشمل كتيبات أو رسائل ذات موضوع واحد هدفها استكشاف التراث الفكري والديني

للإسماعيليين، وهو تراث لا يزال يتردد صداه في العالم المعاصر لأن الجماعات لا تزال موجودة بصورة فعلية. ووقّع عقوداً مع العديد من المرجعيات الريادية ممّن سبق لهم المساهمة في كتاب جماعي من تحريره، **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**. وبعد ذلك بأربع سنوات، أي في العام ٢٠٠٠، أنشأ سلسلة ثانية، هي "سلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية"، تولّى إدارة تحريرها العامة هي الأخرى لكن بوجود هيئة تحرير مكونة من علماء باحثين بارزين في الدراسات الإسماعيلية. وكُرّست هذه السلسلة الجديدة لتحقيقات نقدية وترجمات مع تعليقات لنصوص موثوقة بالعربية والفارسية أنتجها الإسماعيليون أنفسهم، أو حولهم، توضّح التعاليم الفعلية للجماعة. وكان لهذه السلسلة هدف ذو وجهين: إنتاج مواد من أجل إحداث المزيد من التقدم في هذا الميدان من الدراسات، ومعالجة التمثيل أو التقديم المغلوط لعقائد الإسماعيليين وممارساتهم. أما المعيار الأساسي للاختيار المعتمد في هذه السلسلة فانصبّ على نصوص رئيسة بقيت غير منشورة إلى جانب نصوص نُشرت لكن بطريقة قاصرة وغير كاملة. وتقدّم بدعوة إلى البروفيسور مادلونغ، الذي سبق له أن درّس في المعهد، ليكون محرراً استشارياً للسلسلة. إن دعم دفتري العمومي لمشروعات أكاديمية سليمة أمرٌ معروف جيداً، وقد كان كريماً في دعمه أو رعايته لعددٍ من المنشورات والمؤتمرات والمبادرات الأكاديمية الأخرى داخل وخارج المعهد. كما عمل على ترويج نشر أصناف متنوعة من المختارات من الأدب الإسماعيلي والنصوص الإسلامية الأخرى، وخاصةً تلك التي تتصل بمساهمات الباحثين المسلمين الشيعة الذين كانوا مهمّشين حتى الآن في الدراسات الإسلامية في الغرب.

في غضون ذلك انصرف فرهاد دفتري إلى تطوير الهيئة الأكاديمية لدائرة البحث الأكاديمي والنشر؛ فأصبح ويلفيرد مادلونغ زميلاً باحثاً أسبق، وهو منصب مُنِحَ لاحقاً، من خلال مبادرة دفتري، للأستاذين هيرمان لاندولت (في ٢٠٠٢) و م. ع. أمير- معزي (في ٢٠٠٧). كما ساهم في تطوير وتطبيق برنامج الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والإنسانية في المعهد (GPISH)، ويتضمن قضاء سنتين في دراسة منهاج إبداعي أصيل في المعهد ثم سنة ثالثة في جامعة بريطانية لدراسة الماجستير. وفي حين كان التصميم الفكري لهذا البرنامج الأكاديمي الإبداعي الأصيل وليداً فكرياً

لعزيز إسماعيل ومحمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠)، الذي كان زميلاً باحثاً أسبق آخر وأحد أمناء المعهد، إلا أن دفتري تحمَّل مسؤولية العثور على معظم المحاضرين في هذا البرنامج والتعاقد معهم. فيكون، بهذا الشكل، قد ساهم في تعريف الطلبة ببعض أفضل العقول في ميدان الدراسات الإسلامية في المملكة المتحدة بفضل نجاحه في دعوة باحثين بارزين من كمبريدج (باتريشيا كرون وتشارلز ميلفيل وجون كوبر) أو من أوكسفورد (جولي سكوت ميسمي) أو من إدنبره (كارول هيلينبراند وروبرت هيلينبراند) أو من مانشستر (سي. إدموند بوسورث)، وبعضهم من المساهمين في الكتاب الحالي، للتدريس في هذا البرنامج. ولم تؤدِّ هذه المقاربة إلى إتاحة الفرصة لطلبة الدراسات العليا للاتصال بهؤلاء الباحثين فحسب، وإنما إلى تسهيل قبول الطلبة في سنتهم الثالثة في أفضل الجامعات المتواجدة في بريطانيا. وحتى دفتري نفسه يدرّس بصورة منتظمة موضوعاً شمولياً في هذا البرنامج منذ بدايته سنة ١٩٩٤ يتناول تاريخ الإسماعيليين.

"تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط"

حافظ دفتري على بقاء أنشطته الخاصة بالطباعة والنشر حية ومنتعشة على الرغم من واجباته الإدارية المكثفة. فكان عمله التالي، وكان كتاباً محرراً هذه المرة، هو **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط** (١٩٩٦؛ انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٩)، المصمَّم لتغطية مجالات مختارة من الدراسات الإسماعيلية التي كانت بحاجة لمزيد من الاهتمام. وسوف يشكّل ذلك نقطة تحول بحدِّ ذاته، لأنه كان قد بدأ في تلك الفترة باستثارة وتحريض باحثين آخرين في ميدان الدراسات الإسماعيلية. ومن أجل هذا الكتاب جمع بعضاً من أكثر الباحثين شهرةً في هذا الميدان من أمثال علي آساني وهاينز هالم وعباس همداني وويلفيرد مادلونغ وعظيم نانجي وإسماعيل ق. بوناوالا وبول إي. ووكر، وبعضهم مساهم هو الآخر في الكتاب الحالي، وعدد آخر من مثل سي. إدموند بوسورث وكارول هيلينبراند وتشارلز ميلفيل الذين كانوا يدرّسون آنئذٍ في المعهد. فساهمت هذه العملية في توسيع دائرة أصدقائه وزملائه من الأكاديميين.

فأُتيحت له الفرصة في تلك الفترة للقاء بعض هؤلاء الباحثين لأول مرة في لندن، بينما سبق له أن أقام علاقات عمل بالمراسلة مع آخرين كعباس همداني. وأهدى ذلك الكتاب لإيفانوف الذي لم يلقَ أيَّ تكريم ولا اعتراف كافٍ، خارج نطاق بعض الدوائر، بمنجزاته الريادية في ميدان الدراسات الإسماعيلية.

وقد بيّن فرهاد دفتري في هذا الكتاب أيضاً مقدرته على توفير مواد باللغة الإنكليزية باعتبارها لغة البحث العلمي الأساسية في الغرب. وكان أول فصلين من هذا الكتاب المحرر، في الحقيقة، ترجمتان من الألمانية: الأولى مقالة مادلونغ عام ١٩٥٩ التي شقّت طريقاً جديدة في دراسة القرامطة والفاطميين؛ والثانية ملخص بالإنكليزية لعمل تأهيلي خلاّق لهالم تناول الكوزمولوجية الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطمية.[٢١] وكان دفتري قد أدخل، بصورة مساوية، ترجمة إنكليزية مزوّدة بالحواشي والتعليقات لدراسة كلاسيكية بالفرنسية لدو ساسي حول النزاريين، هي "دراسة في سلالة الحشاشين"، في كتابه **خرافات الحشاشين** (ص١٢٩–١٨٨). وكلتا الترجمتين كانتا من الإنتاج الشديد التدقيق لعزيزة آزودي (١٩٢٢–٢٠٠٨) الإيرانية المتقنة عدّة لغات والتي كانت تعيش في باريس آنئذ. وقد قامت في وقتٍ لاحق بترجمة كتاب هالم إلى الإنكليزية لصالح "سلسلة التراث الإسماعيلي"، وكان بعنوان **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (١٩٩٧).

ثم أخذت أعمال دفتري تترك أثرها في الشرق الأوسط أيضاً. فمع حلول عام ١٩٩٧ تمّت ترجمة كتابيه **الإسماعيليون** و**خرافات الحشاشين** إلى اللغتين العربية والفارسية. بل إن الترجمة الفارسية لـ**الإسماعيليون** فازت بجائزة "أفضل كتاب للسنة" في إيران (انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ١(ب))؛ وبعد ذلك، وعندما قامت مجموعة من الباحثين من المعهد الديني الرئيسي في قم بتصنيف مجموعة من الدراسات حول الإسماعيليين، قدّموا أعمالهم إلى دفتري لتقييمها، ووجهت الدعوة إليه للمساهمة بمقدمة مكثفة لهذا الكتاب (بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٤٧). وأصبح دفتري، عقب ذلك، نشطاً في تكليف من يقوم بترجمة منشورات المعهد إلى العربية والفارسية والأُردية إضافةً إلى بعض اللغات الأوربية. كما استجاب لطلبات ترجمة تقدّم بها ناشرون متنوعون من نطاق واسع من البلدان. وفي زمن كتابة هذه المقدمة كانت أعمال دفتري الخاصة قد تُرجمت بأشكال متنوعة إلى أربع عشرة لغة، بما فيها العربية

والفارسية إضافةً إلى الفرنسية والألمانية والكوجراتية والإيطالية والإندونيسية (البهاسا) والبولندية والبرتغالية والروسية والطاجيكية (بأبجدية السريلك) والتركية والأردية. كما تُرجمت بعض كتبه إلى الهنغارية بمبادرة من إستفان هينال (أحد المساهمين في هذا الكتاب) الذي يعمل منفرداً للترويج للدراسات الإسماعيلية والقرمطية في بودابست. وعمل دفتري على ضمان أنّ معظم المنشورات الرئيسية للمعهد (غير النصوص العربية والفارسية التي تُنشر في "سلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية") تجري ترجمتها إلى العربية والفارسية إضافةً إلى بعض اللغات الأُخرى كالكوجراتية والبرتغالية والروسية والطاجيكية (السريلك) والأردية، وهي اللغات التي يستخدمها الإسماعيليون في بلدانهم المختلفة.

وبما أن دفتري كان يهدف إلى جعل منشوراته الخاصة الرئيسية في متناول نطاق أكثر اتساعاً من القرّاء، وحيث أن كتابه **الإسماعيليون** بصفحاته الثمانمائة كان بصورة أساسية عملاً أكاديمياً متخصصاً بدرجة عالية، فقد قرر أن يكرّس السنتين التاليتين للعمل على كتابه **مختصر تاريخ الإسماعيليين** (١٩٩٨؛ انظر ببليوغرافيا دفتري، رقم ٣) الذي نشر ضمن "سلسلة المسوحات الإسلامية" بإشراف إدارة التحرير العامة لكارول هيلينبراند. وإنه لأمرٌ هام ملاحظة أنّ هذا الكتاب ليس تلخيصاً أو نسخة مكثفة لكتابه الضخم. إنه منظّم بحسب الموضوعات ضمن إطار التسلسل الزمني للأحداث. كما أضاف إليه الكثير من المواد الجديدة التي دمجت الكثير من التقدم الذي تحقق مؤخراً في هذا الميدان منذ كتابة **الإسماعيليون** قبل ذلك بنحو عقد من الزمن. ويشهد هذا الأمر على سرعة التقدم المتسارع في ميدان الدراسات الإسماعيلية.

ثم أعقب ذلك فترة توقّف تخللها تحريره عملين من الأعمال المتعددة المؤلفين: **التقاليد الفكرية في الإسلام** (٢٠٠٠؛ انظر ببليوغرافيا دفتري، رقم ١٠)، الذي قام على وقائع جلسات مؤتمر نظّمه المعهد عام ١٩٩٤ في كلية تشرشل في كمبريدج، وغطّى نظرة عامة على الحياة الفكرية في الإسلام كما جرى التعبير عنها عبر التقاليد المختلفة؛ وكتاب تذكاري تكريماً لويلفيرد مادلونغ، **الثقافة والذاكرة في إسلام العصر الوسيط** (٢٠٠٣؛ انظر ببليوغرافيا دفتري، رقم ١١)، الذي اشترك دفتري في تحريره مع جوزيف و. ميري، أحد طلبة مادلونغ السابقين وكان باحثاً مشاركاً في المعهد في

ذلك الوقت. وأصبح دفتري عقب ذلك فعّالاً في إطلاق سلسلة جديدة في المعهد هي "سلسلة رسائل إخوان الصفاء" التي تمخّض عنها تحرير نقدي للنص العربي مع ترجمة إنكليزية بحواشٍ وتعليقات في سبعة عشر كتاباً بأقلام أكثر من عشرين باحثاً. ويعمل دفتري ضمن الهيئة الاستشارية لهذه السلسلة من المنشورات، مع نادر البزري في منصب مدير التحرير العام. وفيما يتعلق بالترويج للبحث العلمي في الدراسات الإسماعيلية فإن دفتري قد أعدَّ، فضلاً عن تنظيمه برنامجاً مكثّفاً من المنشورات للمعهد ودعوة مختلف أنواع الباحثين للمساهمة في هذه الجهود،[٢٢] دعماً مادياً للناشرين، الأمر الذي سهّل صدور المنشورات الإسماعيلية. وضمن هذه الفئة ثمة حادثتان جديرتان بذكر خاص هنا: الكتاب الثاني من ثلاثية هـ. هالم حول **التاريخ الفاطمي**،[٢٣] والقسم الإسماعيلي من كتاب **جامع التواريخ** لرشيد الدين فضل الله (ت. ١٣١٨)،[٢٤] أحد المراجع الأولية بخصوص الدولة الإسماعيلية النزارية في فارس في أزمنة العصور الوسطى. وتمّ إهداء الكتاب الأخير إلى فرهاد دفتري.

كتب المصادر والمراجع (البيبليوغرافيا)

كان فرهاد دفتري قد بذل الكثير من الجهد، بمناسبة تكريم مادلونغ، في تصنيف ثبت بالأعمال المنشورة لهذا الباحث الألماني الموسوعي الغزير الإنتاج، ورتّبها بحسب تسلسلها الزمني. وبالفعل، فقد كان من خلال الدراسات البيبليوغرافية أن دخل دفتري ميدان الدراسات الإسماعيلية، مستخدماً في بيركلي نظام فهرسة البطاقات. وأمضى أكثر من أربعة عقود وهو يجمع معلومات تخصّ المصادر والمراجع. وبلغ حبه للبيبليوغرافيا ذروته في نهاية الأمر بنشره كتاب **الأدب الإسماعيلي** (٢٠٠٤؛ انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٤)، الذي حمل عنواناً فرعياً "ثبت المصادر والدراسات". وكان قد وجد سابقاً عملان بيبليوغرافيان هامان اختصّا بالدراسات الإسماعيلية.[٢٥] وبينما كانت هذه الأعمال مكرّسة لمصادر مخطوطات بصورة حصرية، إلا أنّ دفتري قدّم بيبليوغرافيا لكل الأعمال المنشورة، مصادر أولية إضافةً إلى دراسات ثانوية، ذات موضوعات تتعلق بالإسماعيليين، وهي ناحية لم تجرِ تغطيتها في العملين الآخرين.

ونظراً لوجود تقدم متسارع في الميدان فهو حالياً في طور تجميع ملاحظات يهيؤها لطبعة ثانية من كتابه **الأدب الإسماعيلي**.

وكان دفتري نشطاً بصورة مساوية في نشر مقالات في المجلات والدوريات وفصول في كتب تجميعية. وفي العام ٢٠٠٥ قام باختيار أفضل عشرة مقالات كان قد نشرها حتى ذلك الوقت وجمعها في كتاب بعنوان **الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية**، فظهرت بعض دراساته بصورة موسعة مع تعليقات وحواشٍ إضافية، بينما بدت أخرى بصورة مختصرة قليلاً.

الأعمال المرجعية

كان فرهاد دفتري يدرك أنّ القسم الأعظم من المنشورات الأكاديمية المتعلقة بالدراسات الإسماعيلية قد لا يقرأها إلا المختصون، وأن معظم الباحثين في ميدان الدراسات الإسلامية الأوسع، إلى جانب الدارسين والطلبة عموماً، يبقون جاهلين عموماً بتعقيدات تاريخ الإسماعيليين وفكرهم. وكنتيجة لذلك فقد قرر الشروع في مشروع كتابة مقالات (مداخل) باللغتين الإنكليزية والفارسية للموسوعات والأعمال المرجعية الأخرى، وقد بلغ مجموعها حالياً أكثر من ١٣٠ (انظر بيبليوغرافيا دفتري، الأرقام ٧٦-٢١١). وقد بدأ مع موسوعة إيران (*Encyclopaedia Iranica* (*EIr*)) التي كانت في ذلك الوقت العمل المرجعي الرئيسي الجديد في الدراسات الإسلامية والإيرانية. وفي أوائل تسعينيات القرن العشرين، أي بعد نشره كتاب **الإسماعيليون**، دُعي ليكون محرراً استشارياً للمقالات الإسماعيلية في هذه الموسوعة، وليحدّد المقالات (المداخل) ومؤلفيها المنتظرين. وقد ساهم هو نفسه، من خلال هذا الدور، بالعديد من المقالات لهذه الموسوعة. ومن المساهمات الرئيسية في موسوعة (*EIr*) مقالة عن "القرامطة" من عشر صفحات ونشرت عام ١٩٩٠، ومقالة من سبع عشرة صفحة بعنوان "الإسماعيلية: iii. التاريخ الإسماعيلي"، نُشرت عام ٢٠٠٧. في غضون ذلك قام البروفيسور بوسورث، وكان آنئذٍ واحداً من المحررين الرئيسيين للطبعة الثانية من **الموسوعة الإسلامية** (*The Encyclopaedia of Islam*(*EI*2)) التي كانت في مجلداتها

الختامية، بإشراك دفتري في الكتابة بعدد من المقالات الإسماعيلية، بدءاً بمقالة نور الدين محمد المنشورة عام ١٩٩٣. ثم ظهرت مقالات عدة لاحقة له في ملحق (*EI2*).

ومع أوائل تسعينيات القرن الماضي كانت موسوعات إسلامية ضخمة قد أخذت بالظهور باللغة الفارسية في إيران. وهكذا، لدينا اليوم **دائرة المعارف بزورك إسلامي** (The "Great Islamic Encyclopaedia" or *GIE*) و**دانشنامه جهان إسلام** ("*Encyclopaedia of the World of Islam*" or *EWI*)، وكانت المقالات (المداخل) المنشورة في الأخيرة هي ترجمة من حيث المبدأ لتلك المنشورة في الموسوعة الإسلامية (*EI2*) أو في أعمال مرجعية أخرى. وأصبح دفتري استشارياً أكاديمياً لموسوعة **دانشنامه**، حيث ساهم بالعديد من مقالاتها الجديدة حول الإسماعيلية، إلى جانب عمله عن قرب مع موسوعة (*GIE*). فكتب مقالة مفصلة من اثنتين وعشرين صفحة بعنوان "إسماعيلية" لموسوعة (*GIE*) نُشرت عام ١٩٩٨.

كما يتشارك دفتري مع مادلونغ في رئاسة تحرير **موسوعة الإسلام** (*Encyclopaedia Islamica*)، وهي نسخة إنكليزية مختصرة عن **موسوعة دائرة المعارف** (*GIE*) المستمرة في الصدور. وكان مشروع الترجمة هذا قد بادر به جون كوبر (١٩٤٧-١٩٩٨) في أوائل التسعينيات من القرن الماضي عندما ترجم بعضاً من أربعين مقالة. وبعد ذلك بسنوات قام كاظم م. بوجنوردي، مدير مركز **الموسوعة الإسلامية الضخمة**، بالاتصال بدفتري من أجل إشراك المعهد بهذا المشروع، فالتقى الطرفان في طهران واتفقا على التعاون، حيث تم إطلاق تسمية المطبوعة المنتظرة **موسوعة الإسلام** (*Encyclopaedia Islamica*) بناءً على اقتراح من دفتري. وما جعل هذا العمل الضخم مغرياً هو أنه يركّز، إضافةً إلى تغطيته للإسلام في جميع المناطق، على فئتين من المقالات (المداخل) التي لا نجدها على نطاقٍ واسع في أي مكان آخر: على الشخصيات والأفكار والمفاهيم الشيعية، وعلى تاريخ وثقافة العالم الأكبر الذي تهيمن عليه الفارسية. وبما أن هذا المشروع يقع ضمن تفويض المعهد فقد صادقت هيئة الأمناء عليه ويجري نشر المجلدات المترجمة بالتعاون مع مطبعة إي. ج. بريل في ليدن. ويقوم دفتري بتحرير كافة المقالات المتصلة بالإسماعيلية بنفسه ويراقب عمل فريق المحررين

والمترجمين المشاركين في هذا المشروع ومعهم رضا شاه- كاظمي الذي يقوم بوظيفة مدير التحرير.

وبمرور السنين أصبح دفتري منغمساً بصورة وثيقة في عمل مكتبة المعهد. وعلى سبيل المثال فقد لعب دوراً أساسياً في تسهيل اقتناء المكتبة مجموعة زاهد علي المكونة من حوالي ٢٢١ مخطوطة إسماعيلية عربية عام ١٩٩٧، والاتفاق مع ديليا كورتيسه (المساهم الآخر في هذا الكتاب) لتصنيف فهرس وصفي لتلك المجموعة.[٢٦] وكان زاهد علي (١٨٨٨-١٩٥٨) واحداً من روّاد الدراسات الإسماعيلية الحديثة، وكان ينتمي إلى أسرة إسماعيلية طيبية داوودية متعلمة اشتهرت بامتلاكها مجموعة هامة من المخطوطات.

منصب المدير

تولّى البروفيسور عظيم نانجي (الموجود حالياً في جامعة ستانفورد وكاتب التصدير لهذا الكتاب) إدارة معهد الدراسات الإسماعيلية لعقد من الزمن (١٩٩٨-٢٠٠٨). وخلال آخر سنتين من تلك الفترة (٢٠٠٧-٢٠٠٨) خدم دفتري كمدير مساعد للمعهد، وبعد مغادرة نانجي المعهد خدم مديراً بالوكالة لفترة قصيرة قبل أن يجري تعيينه في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩ مديراً مشاركاً للمعهد إلى جانب البروفيسور كريم هـ. كريم، واستمر، في الوقت نفسه، يترأس دائرة البحث الأكاديمي والنشر. وعندما يُسأل عن ارتباطه بالمعهد يؤكّد دفتري بصورة متكررة أنه تعلّم الكثير من خلال عمله هناك لأكثر من عقدين من الزمن. فقد ساهم المعهد بتشكيل خبراته الفكرية بطرق عديدة وصقل براعته البحثية. وعلى سبيل المثال، بينما كان يستعمل في الأصل مصطلح "فرقة" للإشارة إلى الإسماعيليين وغيرهم من أهل الشيعة، نراه في الطبعة الثانية من كتابه **الإسماعيليون** يستعمل مصطلح "جماعة" و"جماعات تأويلية"، باعتبار أنه أصبح متردداً الآن في استعمال مصطلح "فرقة" للإشارة إلى جماعة لا تزال موجودة حتى اليوم في المشهد المعاصر (بالمقابلة مع تلك الفرق من العصر الوسيط التي لم تعش سوى فترات قصيرة).

وفي العام ٢٠٠٨، وبمناسبة اليوبيل الذهبي لصاحب السمو الأمير كريم الحسيني، الآغاخان الرابع، احتفاءً بالذكرى الخمسين لتوليه إمامة الإسماعيليين النزاريين، نشرت دائرة البحث الأكاديمي التابعة لفرهاد دفتري خمسة كتب، مع أعمال أخرى، خصيصاً للاحتفال بهذا الحدث.[٢٧] وأحد هذه الكتب كان كتاباً اشترك في تأليفه مع ذو الفقار هيرجي، هو **الإسماعيليون: تاريخ مصور** (بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٧)، وهو عمل يُعدُّ الأول من نوعه حيث يخاطب الجمهور العام ويتضمن مئات الصور (والكثير منها من مجموعة دفتري الخاصة) التي توثّق تاريخ الإسماعيليين المليء بالأحداث بطريقة مشوقة وسهلة المنال.

وفي فترة أحدث عهداً تولى دفتري تحرير **تاريخ الإسماعيليين الحديث**، وهو مطبوعة صُمِّمت لملء، ولو جزئياً على الأقل، الفجوة في معارفنا حول التاريخ القريب العهد للجماعات الإسماعيلية، بما فيها الطيبية، في عدة بلدان (سورية والهند وباكستان وشرق أفريقيا وطاجكستان مع بقية أنحاء آسيا الوسطى إضافةً إلى الصين، المنطقة الأقل استكشافاً من بين جميع هذه المناطق). إن عمل فرهاد دفتري لا يزال متواصلاً، فهو ينتمي إلى جيل من العلماء الباحثين المنتجين بكثرة وهو ما ينعكس بصورة واضحة في مساهماته القريبة العهد في احتفاليات تكريم العديد من أصدقائه وزملائه، بمن فيهم سي. إدموند بوسورث، وهيرمان لاندولت، وأورباين فيرمولين، وبيانكاماريا سكارسيا أموريتّي، وإيتان كوهلبيرغ، وكارول هيلينبراند، وبول إي. ووكر، وهاينز هالم، وتشارلز ميلفيل.

ويعمل دفتري اليوم، باعتباره المؤلف لفصل طويل أعدّه مؤخراً ويتناول "تنوعات الإسلام" في كتاب **تاريخ كمبريدج الجديد للإسلام** (*New Cambridge History of Islam*) (بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٧٤)، حيث يغطّي مختلف الجماعات الشيعية بشكل أساسي، على إصدار نسخة موسعة من هذا البحث، وسيجري نشرها في صورة كتيب أو رسالة بعنوان **مختصر تاريخ الإسلام الشيعي**. أما اهتمامات دفتري الأوسع بالدراسات الشيعية فإنها تتّسق مع توسيع المعهد مجالَ نشاطاته لتغطّي جميع المدارس الفكرية والجماعات ضمن الإسلام الشيعي. ويتضمن عمل دفتري الحالي ثلاثة مشروعات بحثية أخرى كان يكرّس لها اهتمامه بانتظام لسنوات عدة، هي: **معجم تاريخي**

للإسماعيليين؛ وكتاب عن حسن الصباح وأزمنته؛ وتحقيق مذكرات إيفانوف (خمسون سنة في الشرق: صورة عامة لسيرة ذاتية). كما كان دفتري عضواً في جمعيات واتحادات مهنية وأكاديمية متنوعة، ومنها المعهد البريطاني للدراسات الفارسية، الذي خدم عضواً في مجلس حكّامه لدورتين متتاليتين (٢٠٠٢-٢٠٠٧).

آفاق جديدة في الدراسات الإسماعيلية

لقد ساهم السجّل الحافل لفرهاد دفتري في مجال النشر على مدى الأربعين سنة الماضية في إغناء معارفنا حول الأحداث المتّصلة بالتاريخ الإسماعيلي وبتعقيدات التقاليد الفكرية التي وضعها الإسماعيليون الشيعة وطوروها. ولعلّ أعظم مساهماته تمثّلت في إنتاج رواية سردية مباشرة عنهم في إطار بُني بما يتفق مع النظرة إلى التاريخ الإسماعيلي التي تم تلخيصها في مكانٍ سابق. وكما رأينا، فإن عمل دفتري يتواصل قوياً كما كان دائماً، ومع ذلك فقد يكونُ من المناسب الآن تحديد المجالات التي لم تُستكشف بعد في الدراسات الإسماعيلية. ولا يُقصد من الملاحظات التالية توجيه انتقاد لمقاربة فرهاد دفتري للتاريخ الإسماعيلي، بل بالأحرى تقديم بعض سبل البحث المحتملة التي قد ترغب الأجيال المستقبلية من الباحثين في النظر فيها عندما تشرع في هذا الميدان.

أ- مقاربات تعتمد السياق والمقارنة والموضوع

من الممكن تقييم الأهمية الدينية للفكر الإسماعيلي ضمن الإسلام في سياق تاريخ الأديان. وإنّ اعتماد مقاربة المقارنة مع مجموعات أخرى في الإسلام (مجموعات شيعية أخرى، ومتصوفة، ومدارس دينية وفلسفية) يبدو أمراً ملحّاً إذا ما كان لنا فهم أهمية الأفكار الإسماعيلية. وبصورة مشابهة، من الممكن دراسة تلك الأفكار في ضوء أدب مشابه أُنتج في تقاليد دينية أخرى، وخاصةً تلك المجموعات التي دعت إلى الفهم الباطني للكتب المقدسة والتي تشكّلت حول مرجعية كاريزمية موثوقة. وبصورة مشابهة فإن المغامرة التي يسعى إليها المؤلفون الإسماعيليون بتنوعهم قابلة

للدراسة بارتباط وثيق مع تاريخهم الفكري المعاصر. وهكذا يمكن للمرء معاينة دور القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤)، على سبيل المثال، في الشيعية الإسماعيلية مقابل مساهمات شخصيات مشابهة أخرى كالكليني (ت. ٣٢٩/ ٩٤١) بالنسبة للشيعية الاثني عشرية والطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣) بالنسبة للإسلام السني؛ أو نظريات الإمامة التي تبنّاها الفاطميون مقابل نظريات الإمامة التي تبنّاها أمويو الأندلس وعباسيو بغداد؛ أو الجنان في السياق الأوسع لأدب مسلمي شبه القارة الهندية؛ أو عقيدة التعليم في ضوء نظريات المعرفة والقيادة الصوفية المشابهة؛ أو نظرية التأويل الإسماعيلي والممارسة مع التأويل الذي يمارسه المعتزلة والمتصوفة وآخرون؛ أو السؤال الملحّ: "ما الصلة التي تجمع بين ألموت والقاهرة؟" (ويذكّرنا هذا السؤال بمقولة ترتوليان حول أثينا والقدس). هذه فقط بعض الأمثلة لمجالات البحث المتاحة لنا.

وبالمقابلة مع نظرة إلى التاريخ كسلسلة من الأحداث والحكام والأئمة والمؤلفين، فإن مقاربة مثمرة أخرى قد تكون مقاربة الموضوعات. وقد يكون من الممكن استكشاف موضوعات محتملة تقوم بتغليف أسئلة بحثية على نحو "هل ثمة شيء يسمى مقاربة إسماعيلية إلى القرآن؟"؛ "هل الصيغتان الإسماعيلية والاثنا عشرية من الشيعية مختلفتان في الجوهر؟"؛ "هل من الصواب افتراض (كما فعل مارشال هدجسون)[٢٨] أنّ الإسماعيلية بالنسبة للشيعية هي كالصوفية بالنسبة للسنية؟".

ii- إشكاليات الطرائق والنظريات

إنه لأمرٌ حيوي البناء على منجزات فرهاد دفتري في مجال الكتابة التأريخية، ولكن من المهم أيضاً بصورة مساوية أن يقوم باحثو المستقبل بوضع هذه المنجزات موضع الاختبار. فثمة أدوات منهجية تطورت في ميادين تدقيق وتحليل الكتابة التأريخية والأنثروبولوجيا والدراسات الدينية وطروحاتها، والتي يمكن استخدامها لتفكيك الطرق التي اتّبعها الإسماعيليون في بناء ما يخصّهم من تاريخ وأدب وصورة للذات وهوية دينية. وبشكلٍ مشابه، بينما يعتبر التأكيد على التاريخ، وتاريخ الأئمة الإسماعيليين خصوصاً، أمراً لا غنى عنه، فإن مزيداً من الاهتمام قد يكرّس للجماعات: عاداتهم وممارساتهم المتنوعة، تاريخياً وفي الزمن الحاضر. ومن الممكن أنّ تساؤلات

كهذه سوف تتلوها آراء أو حتى إعادة قراءة، من باب المقابلة، للتاريخ الإسماعيلي (والإسلامي الأوسع).

iii– تقنيات جديدة

أخيراً، لابدّ من ذكر الفرص التي توفرها التقنيات الجديدة لتاريخ الأفكار. ففي المقام الأول يمكن جعل النصوص متوفرة عبر وسائل الإعلام الإلكترونية للباحثين في كل بلد من أجل تسهيل تبادل الأبحاث. فأصبح من الممكن تحويل المخطوطات إلى نسخ رقمية وجعل النصوص متوفرة بحيث يمكن استكشافها عبر مفتاح للكلمات (والجذور العربية) باستخدام محركات البحث. فما كان قبل ثلاثة عقود غير قابل للتفكير فيه، أصبح اليوم شيئاً ممكناً: إذ من الممكن إنتاج مسارد بالكلمات العسيرة وشروحاتها، ومعاجم للمصطلحات التقنية في الأعمال الإسماعيلية، بحيث تتوفر إمكانية لدراستها بصورة أفضل إلى جانب نصوص أخرى من تقاليد أخرى أكثر شهرة. وكذلك، فإن وضع قاعدة بيانات بالاقتباسات القرآنية في المصادر الإسماعيلية على شبكة الانترنت تعتبر خطوة ضرورية باتجاه بحث معمق في تفسيرها ومقاربة تأويلها.

يرغب المساهمون في هذا العمل مشاركة محرر الكتاب في تقديم عملهم الجماعي إلى الدكتور فرهاد دفتري مع التقدير والمحبة.[٢٩]

الحواشي

١. جلّ المعلومات المُضَمَّنة في هذه المقدمة مبنية على سلسلة من المقابلات التي أجريتها مع فرهاد دفتري في غضون عام ٢٠١٠.

٢. حول هذه وعناوين فارسية أخرى انظر أحمد أشرف وعلي بنوعزيزي، "نظام الطبقات: مقابل الطبقات في الفترة القاجارية"، *EIr*، مج٥، ص٦٦٧-٦٧٧.

٣. انظر ي. أرمَغاني، "كلية ألبورز"، *EIr*، مج١، ص٨٢١-٨٢٣.

٤. انظر دفتري، "إيفانوف، فلاديمير ألكسيفيتش"، *EIr*، مج١٤، ص٢٩٣-٣٠٠.

٥. انظر دفتري، "أنجومان إسماعيلي"، *EIr*، مج٢، ص٨٤.

٦. انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٧، ص٤٠-٤١؛ ١٧٢-١٧٣.

٧. انظر بيبليوغرافيا دفتري، الأرقام ١٧-٢١، ٧٨.

٨. مارشال ج. س. هدجسون، "الدولة الإسماعيلية"، في *The Cambridge History of Iran*, Vol. 5، تحـ. ج. آ. بويل (كمبريدج، ١٩٦٨)، ص٤٢٤، رقم ١.

٩. انظر إيفانوف، "أضرحة بعض أئمة الإسماعيلية الفرس"، *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 14 (1938)، ص٤٩-٦٢؛ وكتابه *Alamut and Lamasar* (طهران، ١٩٦٠).

١٠. انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ١.

١١. انظر بيبليوغرافيا دفتري، رقم ١١.

١٢. مقالات س. م. ستيرن الثلاث هي على التوالي: "الإسماعيلية الهرطقية في زمن المعز"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ١٧ (١٩٥٥)، ص١٠-٣٣؛ "الدعاة الإسماعيليون الأوائل في شمال غرب فارس وفي خراسان وما وراء النهر"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص٥٦-٩٠؛ "الإسماعيليون والقرامطة" في *L'Elaboration de l'Islam* (باريس، ١٩٦١)، ص٩٩-١٠٨؛ والمقالات الثلاث أعيدت طباعتها في كتابه *Studies in Early Ismailism* (ليدن، ١٩٨٣)، ص٢٥٧-٢٨٨، ١٨٩-٢٣٣ و٢٨٩-٢٩٨، على التوالي.

١٣. مقالتا و. مادلونغ الأصليتان اعتمدتا على أطروحته للدكتوراه التي أعدّها عام ١٩٥٧ في جامعة هامبورغ. انظر على التوالي مقالته "الفاطميون وقرامطة البحرين"، *Der Islam*، ٣٤ (١٩٥٩)، ص٣٤-٨٨؛ ونشرت نسخة منقحة منها ومترجمة إلى الإنكليزية بالعنوان نفسه في دفتري، مح.، *Mediaeval Ismaili History and Thought* (انظر بيبليوغرافيا دفتري رقم ٩)، ص٢١-٧٣؛ ومقالة "الإمامة في التعاليم الإسماعيلية المبكرة" في مجلة *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص٤٣-١٣٥؛ ومقالة "قرمطي"، في *EI2*، مج٤، ص٦٦٠-٦٦٥.

١٤. حسن بن موسى النوبختي، فرق الشيعة، تحـ. هـ. ريتر (استنبول، ١٩٣١)، ص٥٨-٥٩؛ سعد بن عبد الله الأشعري القمّي، كتاب المقالات والفرق، تحـ.، م. ج. مشكور (طهران، ١٩٦٣)، ص٨١.

١٥. برنارد لويس، *The Origins of Isma'ilism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate* (كمبريدج، ١٩٤٠)، ص٣٣-٣٥؛ هـ. كوربان، "Étude préliminaire"، in *Le livre réunissant les deux sagesses* (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص١٤-١٩؛ و. مادلونغ، "خطابية"، *EI2*، مج٤، ص١١٣٢-١١٣٣.

١٦. القاضي النعمان بن محمد، دعائم الإسلام، تح.، آصف ع. ع. فيضي (القاهرة، ١٩٥١-١٩٦١)، مج١، ص٤٩-٥٠؛ الترجمة الإنكليزية لإسماعيل ق. بوناوالا، *The Pillars of Islam* (نيو دلهي، ٢٠٠٢-٢٠٠٤)، مج١، ص٦٥-٦٦.

١٧. انظر بيبليوغرافيا دفتري، إضافةً إلى الفصل الثالث في الحواشي ١، ٦، ٢٣، ٢٩-٣١، ٣٣.

١٨. انظر على سبيل المثال بيبليوغرافيا دفتري، رقم ١، ص١-٣١، رقم ٣، ص١-٢٠، رقم ٤، ص٨٤-١٠٣، رقم ٥، ص٢٧-٤١، رقم ٦، ص١-٣٣، إضافةً إلى الأرقام ٢٣، ٤٤، ٥٧.

١٩. انظر مراجعة لكتاب دفتري خرافات الحشاشين بقلم باتريك فرانك في مجلة *Die Welt des Islams*، ٣٥ (١٩٩٥)، ص١٣٤-١٣٦.

٢٠. انظر استجابة دفتري لمراجعة فرانك، "إلى المحرر..."، *Die Welt des Islams*، ٣٦ (١٩٩٦)، ص١٤٤.

٢١. هـ. هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: Eine Studie zur islamishcen Gnosis* (وايزبادن، ١٩٧٨)؛ نفسها، "كوزمولوجية إسماعيلية ما قبل الفاطميين" في دفتري، *Mediaeval Ismaili History and Thought* (بيبليوغرافيا دفتري، رقم ٩، ص٧٥-٨٣).

٢٢. انظر معهد الدراسات الإسماعيلية، دائرة البحث الأكاديمي والنشر، *Catalogue of Publications 2010* (لندن، ٢٠١٠).

٢٣. هـ. هالم، *Die Kalifen von Kairo: Die Fatimiden in Ägypten 973- 1074* (ميونخ، ٢٠٠٣).

٢٤. رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ: تاريخ إسماعيليان، تح.، محمد روشان (طهران، ١٣٨٧هـ/ ٢٠٠٨م).

٢٥. ف. إيفانوف، *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)؛ إ. ق. بوناوالا، *Bibliography of Ismāʿīlī Literature* (ماليبو، ١٩٧٧).

٢٦. انظر د. كورتيسه، *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٣).

٢٧. فضلاً عن *The Ismailis: An Illustrated History*، ضمّت تلك المنشورات: *An Anthology of Ismaili Literature*؛ *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*؛ *Arts of the City Victorious: Islamic Art and Architecture in Fatimid North Africa and Egypt*؛ و *Word of God, Art of Man*.

٢٨. مارشال ج. س. هدجسون، *The Venture of Islam* (شيكاغو، ١٩٧٤)، مج١، ص٣٩٣: "في بعض النواحي، وليس كلها، مثّل المتصوفة عند جماعة السنة ما مثّلته التقوى الباطنية في البيئة الشيعية".

٢٩. أودّ تقديم الشكر لعدد من الأشخاص الذين ساهموا في إنجاز هذا الكتاب وساعدوني في مراحل مختلفة من إعداده: مرجان أفشريان، وفياض عليباي، وألبساندرو كانشيان، ورحيم غلامي، وبلال غوكير، وأسماء هلالي، ونادیا هولمز، وحافظ كرمعلي، وقطب قاسم، وشهرام خُدافيرديان، وجوليا كولب، وهِنا ميا، وإيزابيل ميلر، وليزا مورغان، وباتريشيا سالازار، وفيونا وورد.

٢

مؤلفات فرهاد دفتري وأعماله

I . الكتب

[سنكتفي بذكر أسماء المراجعين ويمكن للمهتمين العودة إلى النص الأصلي لمعرفة عناوين المقالات وأسماء المجلات المنشورة فيها].

١ . **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، مع مقدمة لويلفيرد مادلونغ (كامبريدج ونيويورك: مطبعة جامعة كامبريدج، ١٩٩٠). عدد الصفحات xviii + ٨٠٤ + ٢٠ لوحة + ١ مصور؛ أعيدت طباعته ١٩٩٢، ١٩٩٤، ١٩٩٥، ١٩٩٩، ٢٠٠٤. كما

نُشر في الهند (نيو دلهي: منشورات مونشيرام مونوهَرلال، ١٩٩٠)؛ بالنسبة للطبعة المنقحة الثانية، انظر رقم ٦.

راجعه كلٌ من:

إي. أفشار؛ آ. أمانَت؛ م. ع. أمير-معزي؛ ع. عطائي؛ م. بوافان؛ ب. بروكماير؛ ج. دانِكي؛ ك. إمامي؛ هـ. هالم؛ ج. هوفمان؛ م. إفتخاري؛ ر. إيروين؛ سي. جامبيت؛ ج. إي. ليندسي؛ هـ. معصومي همداني؛ د. أو. مورغان؛ آي. ر. نيتُن؛ إ. ق. بوناوالا؛ س. فون سيكارد؛ م. سوارتز؛ ب. إي. ووكر؛ ج. آ. ويليامز.

الترجمات:

١(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **الإسماعيليون تاريخهم وعقائدهم** (دمشق، دار الينابيع للنشر والتوزيع، ١٩٩٤-١٩٩٥)، ٣ أجزاء؛ أعيد طبعه في مجلد واحد (سورية، السلمية، دار الغدير، ١٩٩٧).

١(ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، مع مقدمة جديدة ومراجع إضافية من قبل المؤلف، **تاريخ وعقائد إسماعيلية** (طهران، فرزان، ١٣٧٥هـ/ ١٩٩٦م). عدد الصفحات xxii + ٩٤٩؛ أعيدت طباعته ١٩٩٨، ٢٠٠٤، ٢٠٠٦. فاز عام ١٩٩٧-١٩٩٨ بجائزة أفضل كتاب العام في إيران.

١(ج) الطاجيكية (بالخط السيريليكي): عبد السلوم مخمدنزار، تر.، **إسموِيليون: تاريخ وأقويد** (موسكو، لدومير، ١٩٩٩). عدد الصفحات ٨١٦.

١(د) التركية: إركومنت أوزكايا، تر.، *Muhalif Islamin* **1400** *Yili. Ismaililer. Tarih ve Kuram* (أنقرة، رستلانتي يايِنلاري، ٢٠٠١). الصفحات ٥٧١.

١(هـ) التركية: إردال تُبرَك، تر.، *Ismaililer. Tarih ve ogretileri* (أنقرة، دوروك يايمسيليك، ٢٠٠٥). الصفحات ٧٢٦.

١(و) الأوردية: عزيز الله نجيب، تر.، بإشراف الشيخ محمد إقبال، **إسماعيلي تاريخ وعقائد** (كراتشي، إقبال إخوان، ١٩٩٧). الصفحات xiv + ٩٩١.

٢. **خرافات الحشاشين: أساطير الإسماعيليين** (لندن ونيويورك، آي. ب. توريس، ١٩٩٤). الصفحات ix + ٢١٣. ويتضمن "دراسة في سلالة الحشاشين" لسيلفستر دو

ساسي وترجمة عزيزة آزودي، تحرير وتقديم فرهاد دفتري، ص١٢٩–١٨٨؛ أعيدت طباعته أعوام ١٩٩٤، ١٩٩٥، ٢٠٠١. فاز بجائزة الجمعية الدولية للدراسات الإيرانية الأولى، "جائزة سيدي- سيرجاني للكتاب التذكاري" لعام ١٩٩٤. خلاصة له في م. جاي، مح.، **جنّات اصطناعية** (لندن، بنكوان بوكس، ١٩٩٩). ص٣٥٨–٣٦٢.

راجعه كلٌ من:

م. ع. أمير- معزي؛ م. بوافان؛ سي. إي. بوسورث؛ ب. سيسيل؛ هـ. دبشي؛ ج. دانِكي؛ ك. إمامي؛ ج. فان إس؛ م. الفاروق؛ ب. فرانك؛ رد دفتري على فرانك؛ د. جيوفاشيني؛ ج. ب. غوليوم وآ. شرايبي؛ ع. همداني؛ ب. هاملتون؛ آ. هبارد؛ سي. جامبيت؛ ج. إي. ليندسي؛ آ. مشايخ فريداني؛ ج. مَتيني؛ م. مومن؛ د. أو. مورغان؛ ب. ناهد؛ ع. نانجي؛ آ. راتميل؛ و. ف. توكر؛ ب. إي. ووكر.

الترجمات:

٢(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين** (دمشق وبيروت، دار المدى، ١٩٩٦). الصفحات ٣٠٢.

٢(ب) الفرنسية: زارين رجان- بدورعلي، تر.، مع تصدير لكريستيان جامبيت وتمهيد بقلم المؤلف، *Legendes des Assassins. Mythes sur les Ismaeliens*. دراسات إسلامية، XL (باريس،المكتبة الفلسفية ج. فران، ٢٠٠٧). الصفحات ٢٠٧.

٢(ج) الكوجراتية: إبراهيم آ. رحمن شيخ وعبد العلي داناني، تر.، **أساسين دانتكاثاو: إسماعيليو فيشني كالبنيك مانياتاو** (مومباي، ن. م. ثكّار، ٢٠١٠). الصفحات x + ٢٤٥.

٢(د) الهنغارية: إيزتفان هينال، ترجمة مع تمهيد جديد من قبل المؤلف ومواد نصّية إضافية، *Aszaszin legendak. Az iszma'ilitak mitoszai* (بودابست، أوسيريس كيادو، ٢٠٠٠). الصفحات ١٩٥ + ٨ لوحات + خريطتان؛ طبعة ثانية، بودابست، لو هارمتان، ٢٠٠٩، الصفحات ٢٣٨.

٢(هـ) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **أفسَنهاي حشاشين، يا إسطورهاي فدائيان إسماعيلي** (طهران، فرزان، ١٣٧٦هـ/١٩٩٧). الصفحات xvii + ٣٦١؛ أعيد طبعه عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٩.

٢(و) البرتغالية: فَرنَز كيشافجي، تر.، *As Lendas dos Assassinos. Mitos sobre os*

Ismailis (لشبونة، فندا إديكواز، ٢٠٠٥). الصفحات ٢٥٦.

٢(ز) الروسية: ليلى ر. دوديخودويفا، تر.، تح.، أوليغ ف. أكيموشكين، *Legendy ob Assasinakh. Mify ob ismailitakh* (موسكو، لادومير، ٢٠٠٩). الصفحات ٢١٠.

٢(ح) الطاجيكية (الخط السيريليكي): عبدالسلوم مخمدنزار، تر.، **أفسَنهاي أفروبوي دَر بوراي إسمويليون** (دوشنبيه، سيصدر).

٢(ط) التركية: أوزغور شِلبي، تر.، *Alamut Efsaneleri*. Sir metinler ٧ (أنقرة، يورت كتاب- ياين، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٩٦.

٣. **مختصر تاريخ الإسماعيليين: تقاليد جماعة مسلمة**. سلسلة المسوحات الإسلامية (أدنبره، مطبعة جامعة أدنبره، ١٩٩٨). الصفحات viii + ٢٤٨؛ أعيدت طباعته عامي ١٩٩٩، ٢٠٠٤. كما نُشر في الولايات المتحدة (برنستون، ماركوس واينر للنشر، ١٩٩٨). نشر كريستيان جامبيت خلاصة بالفرنسية في *Abstracta Iranica*، ٢٢ (١٩٩٩)، ص١٤٩-١٥٠؛ وبالفارسية في *Abstracta Iranica*/ **شاكيداهاي إيران- شيناسي**، ٢٢ (١٣٧٧-١٣٧٨هـ/ ١٩٩٩م)، الصفحات ٢١٦.

راجعه كلٌ من:

م. م. بار- أشير؛ م. بوفان؛ م. بريت؛ د. دوسميت؛ ف. فروخ؛ ج. هوفمان؛ أو. خالدي؛ ف. كليم؛ م. مومن؛ آ. ج. نيومان؛ إ. ق. بوناوالا؛ ب. سكارسيا أموريتي؛ س. طرابلسي؛ مجلة **الإسماعيلي**، المملكة المتحدة؛ ب. إي. ووكر؛ س. وورد.

الترجمات:

٣(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **مختصر تاريخ الإسماعيليين** (دمشق وبيروت، دار المدى، ٢٠٠١). الصفحات ٣٩٢.

٣(ب) الصينية: أمير سيدُلا، تر.، *Yisimayi jiao pai jian shi* (يورومشي، الصين، مطبعة جامعة شنجيانغ، ٢٠١١).

٣ (ج) الفرنسية: زارين رجان- بدورعلي، تر.، *Les Ismaeliens. Histoire et Traditions d'une Communaute Musulmane*، مع تصدير لأمير- معزي (باريس، مكتبة فيارد، ٢٠٠٣). الصفحات ٣٧١.

٣(هـ) الألمانية: كورت مايير، تر.، *Kurze Geschichte der Ismailiten: Traditionen einer muslimischen Gemeinschaft*، مع تصدير لهاينز هالم كولتور، Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften، ٤ (وورزبورغ، إيرغون، ٢٠٠٣). الصفحات viii + ٢٨٦.

٣(و) الكوجراتية: جيهانجير آ. ميرشانت وسلطان علي محمد، تر.، **إسماعيليونو تونكو إتيهاس: إيلك مسلم سامبرادايني برااليكاو** (مومباي، ن. م. ثكر، ٢٠٠٧). الصفحات ٢٤٢.

٣(ز) الهنغارية: إيزتفان هينال، تر.، *Az iszma'ilitak roved tortenete: Egy Muszlim kozosseg Hagyomanyai*، مع تصدير جديد للمؤلف (بودابست، لوهارمتان، ٢٠٠٦). الصفحات ٢٩١ + ٥ لوحات + ٣ خرائط.

٣(ح) الإيطالية: أنطونيللا سترافيس، تر.، *Gli Ismailiti: Storia diuna comunita musulmana*، مع مقدمة لكارميلا بافيوني (فينيسيا، مارسيللو إديتوري، ٢٠١١). الصفحات ٣١٠.

٣(ط) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **مختصري دَر تاريخ إسماعيلية: سُنتهاى يك جماعة مُسلُمان** (طهران، فرزان، ١٣٧٨/ ١٩٩٩). الصفحات ٣٣٤؛ أعيد طبعه في ١٣٨٣/ ٢٠٠٤، ١٣٨٨/ ٢٠٠٩.

٣(ي) البولندية: كاترزيانا باشنياك، تر.، *Ismailici zarys historii*. *Seria Dzieje Orientu* (وارسو، ويداونيكتو أكاديميكي ديالوج، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٥٨.

٣(ك) البرتغالية: باولو جورج دو سوسا بينتو، تر.، *Breve historia dos Ismaelitas: Tradicoes de uma comunidade Muculmana*. Coleccao estudos e documentos, 8 (لشبونة، Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressao Portguesa, Universidade Catolica Portuguesa، ٢٠٠٣). الصفحات ٢٥٨.

٣(ل) الروسية: ليلى ر. دوديخودويفا ولولا ن. دوديخودويفا، تر.، *Kratkaya Istoriya isma'ilizma: Traditsii musul'manskoi obshchini*، مع تصدير لأوليغ ف. أكيموشكين وتمهيد جديد من قبل المؤلف (موسكو، لادومير، ٢٠٠٣). الصفحات ٢٧٤؛ أعيد طبعه في ٢٠٠٤.

٣(م) الطاجيكية (الخط السيريليكي): أمريزدون أليمَردونوف، تر.، (عن الترجمة الفارسية لفريدون بدرائي)، **مختصري دَر تاريخي إسموعيليا: سُنتوي ياك جموعتي مُسْلمون** (دوشنبيه، نودِر، ٢٠٠٣). الصفحات ٣٦٨.

٣(ن) الأويغورية: أمير سيدُلا، تر.، *Ismayiliya maz'hibining qisqicha tarikhi* (يورومشي، الصين، سيصدر).

٣(ص) الأوردية: عزيز الله نجيب، تر.، **إسماعيلي تاريخ كى ايك مختصر جائزه: ايك مُسْلمان جماعت كي روايات** (كراتشي، ليبرتي، ١٤٢٥/٢٠٠٤). الصفحات ٥١٥.

٤. **الأدب الإسماعيلي: بيبليوغرافيا المصادر والدراسات** (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤). الصفحات xviii + ٤٦٩. خلاصة بالفرنسية لإيف فيوليبوا- بيرونِك، *Abstracta Iranica*، ٢٨ (٢٠٠٥)، ص١٥٧.

راجعه كلٌ من:

ث. بيانكيه؛ ج. فان إس؛ أ. سي. هنزبيرغر؛ م. مومن؛ إي. س. أُهلَندَر؛ إ. ق. بوناوالا؛ م. رُستُم؛ جان آي. سميث؛ د. ستايغرولد؛ ر. توتولي.

٥. **الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية**. سلسلة التراث الإسماعيلي، ١٢ (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٥). الصفحات xii + ٢٥٩. ويتضمن رقم ٥٦ (الذي نُشر هنا لأول مرة)، إضافةً إلى إعادة طباعة الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

راجعه كلٌ من:

شي. أنزالون؛ إي. فيوليبوا - بيرونِك؛ ف. كليم؛ و. مادلونغ؛ أي. ر. نيتون؛ إي. س. أهلَندَر؛ س. رزفي؛ م. هـ. ساكِت؛ ر. توتولي.

الترجمات:

٥(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية** (لندن وبيروت، دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية،

٢٠٠٨). الصفحات ٢٩٤. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(ب) الفرنسية: زارين رجان– بدورعلي، تر.، *Les ismaeliens dans les societies musulmanes medievals*, Etudes musulmanes, XLIV (باريس، المكتبة الفلسفية ج. فران، ٢٠١١). الصفحات ١٨٣. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(ج) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **إسماعيليه وإيران، مجموعة مقالات** (طهران، فرزان، ١٣٨٩هـ/ ٢٠١٠). الصفحات ٣٠٢. ويتضمن الأرقام ٣٥، ٥٦، ٣٣، ٤٠، ٣٧، ٣٢، ٣٦، ٤٥، ٤٣، ٣٩، و٤١.

٥(د) الروسية: زُليخو أُجيفا، تر. تح.، ليلى ر. دوديخودويفا، *Traditsii ismailizma v srednie veka'. Sbornik statey* [**تقاليد الإسماعيلية في العصور الوسطى: مجموعة مقالات**] (موسكو، لادومير، ٢٠٠٦). الصفحات ٣١٩. ويتضمن تصديراً لفرهاد دفتري، ص١–١٩، وبيبليوغرافيا بمنشورات دفتري، ص٢٧٠–٢٧٩. كما يتضمن الأرقام ٣٥، ٣١، ٣٣، ٤٠، ٣٢، ٣٦، ٤٢، ٤٥، ٤٣، ٣٩، ٤١.

٦. **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (طبعة ثانية، كمبريدج، مطبعة جامعة كمبريدج، ٢٠٠٧). الصفحات xxii + ٧٧٢ + ٢٥ لوحة + ٢ خريطة؛ أُعيدت طباعته مع تصويبات في ٢٠١١.

الترجمات:

٦(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (لندن وبيروت، دار الساقي، ٢٠١١).

٦(ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **تاريخ وعقائد إسماعيليه** (طهران، فرزان، سيصدر).

٦(ج) الروسية: ليلى ر. دوديخودويفا، تر.، *Ismaility'. Ikh Istoriya i doktriny* (موسكو، ناتالي، ٢٠١١).

٦(د) الطاجيكية (الخط السيريليكي): عبدالسلوم مخمدنزار، تر.، **تاريخي**

إسموعيليان (دوشنبيه، سيصدر).

٧. تأليف مشترك (مع ذو الفقار هيرجي)، **الإسماعيليون: تاريخ مصوّر** (لندن، طبعة أزيموث بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، التوزيع ثيمس أند هدسون، ٢٠٠٨). الصفحات ٢٦٢ + ٣٦٠ لوحة + ١٧ خريطة. مطبوعة احتفاءً باليوبيل الذهبي لسمو الآغاخان.

٨. **معجم تاريخي للإسماعيليين**. معاجم تاريخية للأديان والفلسفات والحركات (لانهام، تورنتو وأوكسفورد، مطبعة سكيركراو، ٢٠١١).

II–كتب مُحررة

٩. **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط** (كمبريدج ونيويورك، مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٩٦). الصفحات xviii + ٣٣١؛ أعيد طبعه مع تصويبات في ١٩٩٦، ٢٠٠١.

راجعه كلٌّ من:

س. بشير؛ م. بوافان؛ ي. م. شويري؛ هـ. دايير؛ د. دوسميت؛ ب. فرانك؛ س. همداني؛ ج. هوفمان؛ ب. جاكسون؛ ف. كليم؛ إي. كوهلبيرغ؛ ج. لين؛ أو. ليمَان؛ ل. لويسون؛ ب. لوري؛ ج. سكوت ميسَمي؛ م. مومن؛ ج. ب. مونفيرير سالا؛ م. موروني؛ ك. أوهرنبيرغ؛ ك. ج. بيرِكنز؛ م. سوارتز.

الترجمات:

٩(آ) العربية: سيف الدين القصير، تر.، **الإسماعيليون في العصر الوسيط: تاريخهم وفكرهم** (دمشق وبيروت، دار المدى، ١٩٩٩). الصفحات ٣٢٨.

٩(ب) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **تاريخ و أنديشهاى إسماعيلي در سَدَهاي ميانه** (طهران، فرزان، ١٣٨٢هـ/ ٢٠٠٣). الصفحات ٤٠٣.

١٠. **التقاليد الفكرية في الإسلام** (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات

الإسماعيلية، ٢٠٠٠). الصفحات xvii + ٢٥٢؛ أعيد طبعه في ٢٠٠١. خلاصة بالفرنسية لـ م. ع. أمير- معزي، *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص٩٩-١٠٠.

راجعه كلٌ من:

م. ع. أمير- معزي؛ ث. بيانكيه؛ أو. كارً؛ ي. شويري؛ ر. إلغر؛ ج. فان إس؛ ف. جريفِل؛ م. س. حنائي كاشاني؛ ج. هوفمان؛ آي. كالن؛ ن. لاخاني؛ ي. ليف؛ ج. سكوت ميسَمي؛ آ. ج. نيومان؛ آي. أوزدمير؛ ل. ريدجيون؛ هـ. تواتي؛ د. وينز؛ ن. يافاري.

الترجمات:

١٠(آ) العربية: ناصح أ. ميرزا، تر.، **المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام** (بيروت ولندن، دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤). الصفحات ٣٥٩.

١٠(ب) الفرنسية: زارين رَجان- بدورعلي، تر.، *Traditions intellectuelles en Islam* (باريس، المكتبة الأميركية المشرقية، ج. ميسونوف، ٢٠٠٩). الصفحات ٢٠٦.

١٠(ج) الإندونيسية (بهاسا): فؤاد جبلي ويوجَنغ ثولِب، تر.، *Tradisi–Tradisi Intelektual Islam* (جاكرتا، بَنربيت إيرلانغا، ٢٠٠٦). الصفحات xvi + ٣٥٢.

١٠(د) الفارسية: فريدون بدرائي، تر.، **سُنّتهاى عقلاني در إسلام** (طهران، فرزان، ١٣٨٠هـ/ ٢٠٠١). الصفحات ٢٧٤.

١٠(هـ) البرتغالية: فرَنز كيشافجي، تر.، *Tradicoes intelectuais no Islao* (لشبونة، سيصدر).

١٠(و) الطاجيكية (الخط السيريليكي): موسو دينورشويف، تر.، **سُنّتخوي أكلوني در إسلوم** (دوشنبيه، نودِر، ٢٠٠٢). الصفحات ٣٢٧.

١٠(ز) التركية: محمد شِفيكر، تر.، *Islam'da entelektuel gelenekler.* Alternatif dusunce dizisi, 58 (استنبول، إنسان ياينلاري، ٢٠٠٥). الصفحات ٢٧٢.

١١. محرر مساعد (مع جوزيف و. ميري)، **الثقافة والذاكرة في إسلام العصر الوسيط:**

مقالات تكريماً لويلفيرد مادلونغ (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٣). الصفحات xvi+٤٦٤.

راجعه كلٌّ من:

م. عبد الجبار بك؛ م. بريت؛ م. جيليت؛ ن. غرين؛ ب. هاين؛ ر. كروك؛ إي. س. أهلندر؛ آ. صَديغي؛ ج. آي. سميث؛ د. ستايغرولد؛ د. طوماس.

١٢. رئيس تحرير مساعد (مع ويلفيرد مادلونغ)، **الموسوعة الإسلامية** (ليدن، إي. ج. بريل بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨–).

١٣. محرر مشارك (مع إليزابيث فيرنيا وعظيم نانجي)، **الحياة في القاهرة التاريخية: الماضي والحاضر في مدينة إسلامية** (لندن، طبعة أزيموث بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، توزيع مطبعة جامعة واشنطن، ٢٠١٠). الصفحات ٣٠٠ + DVD.

١٤. **تاريخ الإسماعيليين الحديث: الاستمرارية والتغيير في جماعة مسلمة**. سلسلة التراث الإسماعيلي، ١٣ (لندن: آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠١١) الصفحات xxi + ٤٠٠.

III. مقالات وفصول كتب ومتفرقات

١٥. "بيبليوغرافيا منشورات المرحوم ف. إيفانوف"، *Islamic Culture*، ٤٥ (١٩٧١)، ص٥٥–٦٧؛ أعيد نشر تلخيص لها في مجلة *Ilm*، ٣، رقم ٤ (١٩٧٨)، ص٣٥–٤٠.

١٦. "و. إيفانوف: ملاحظة حول سيرة حياته"، *Middle Eastern Studies*، ٨ (١٩٧٢)، ص٢٤١–٢٤٤.

١٧. "العجز في ميزان المدفوعات ومشكلة التضخم في إيران، ١٩٥٥–١٩٦٢"، *Iranian Studies*، ٥ (١٩٧٢)، ص٢–٢٤.

١٨. "التخطيط التنموي والميزانيات في إيران"، في *CENTO seminar on Budget*

Administration (أنقرة، منظمة المعاهدة المركزية، ١٩٧٣)، ص٢٢١-٢٣٢.

١٩. "النظرية الكمية للنقد ونظرية كينيس حول النقد والأسعار: تحليل مقارن"، *Central Bank of Iran Bulletin*، ١١ (١٩٧٣)، ص٥١٩-٥٤٠.

٢٠. "التخطيط التنموي في إيران: مسح تاريخي"، *Iranian Studies*، ٦ (١٩٧٣)، ص١٧٦-٢٢٨.

٢١. "شركتهاى چند مليتي در صنايع إيران" [الاستثمارات المتعددة الجنسيات في الصناعات الإيرانية]، في كتاب آقا: **مسائل إيران و خاور ميّانه** (طهران: إنتشارات آقا، ١٣٦٠هـ/ ١٩٨١)، مج١، ص٥-٣٥. خلاصة بالفرنسية، بيرنارد هوركاد، *Abstracta Iranica*، ٥ (١٩٨٢)، ص٧٥٣.

٢٢. "ببليوغرافيا ف. إيفانوف: إضافات وتصويبات"، *Islamic Culture*، ٥٦ (١٩٨٢)، ص٢٣٩-٢٤٠.

٢٣. "تحقيقات إسماعيلي و إسماعيليان نَخستين" [الدراسات الإسماعيلية والإسماعيليون الأوائل]، في كتاب آقاه: **مجموعا-ى مقالات دَر براى إيران و خاور ميانه** (طهران، إنتشارات آقاه، ١٣٦٢هـ/١٩٨٣)، ص١٠٥-١٣٩.

٢٤. "فلاديمير إيفانوف، أستادي در إسماعيليه شِناسي" [فلاديمير إيفانوف، أستاذ الدراسات الإسماعيلية]، **آيانده**، ٩ (١٩٨٣)، ص٦٦٥-٦٧٤.

٢٥. "البروفيسور آصف ع. ع. فيضي (١٨٩٩-١٩٨١)"، *Arabica*، ٣١ (١٩٨٤)، ص٣٢٧-٣٣٠.

٢٦. "ببليوغرافيا آصف ع. ع. فيضي"، *Indo-Iranica*، ٣٧ (١٩٨٤)، ص٤٩-٦٣.

٢٧. "غزالي و إسماعيليه" [الغزالي والإسماعيليون]، **معارف**، I (١٩٨٥)؛ عدد خاص عن الغزالي، ص١٧٩-١٩٨؛ ملخص بالإنكليزية، ص٥؛ أعيدت طباعتها في محمد كريمي زنجاني أصل، مح.، **درآ مَدى بَر كَشاكِش غزالي و إسماعيليان** (طهران، كفير، ١٣٨١هـ/ ٢٠٠٢م)، مج١، ص١٩٣-٢٢٠.

٢٨. "ماريوس كَنارد (١٨٨٨-١٩٨٢): ملاحظات ببليوغرافية حول حياته"، *Arabica*، ٣٣ (١٩٨٦)، ص٢٥١-٢٦٢.

٢٩. "نُقاطي در براى آغاز نهضت إسماعيليه" [ملاحظات حول أصول الحركة الإسماعيلية]، إيران نامه، ٧ (١٩٨٩)، ص٤٣٠-٤٤٢؛ ملخص بالإنكليزية، ص٢٨-٢٩.

٣٠. "اوّلين رَهبران إسماعيليه" [قادة الإسماعيلية الأوائل]، في يحيى مهدوي وإيراج أفشار، مح.، هفتاد مقاله. أرمغان فرهَنكي به دكتور غلام حسين صديقي (طهران، أساطير، ١٣٦٩هـ/ ١٩٩٠)، مج ١، ص١١٣-١٢٤.

٣١. "أوائل الإسماعيليين"، *Arabica*، ٣٨ (١٩٩١)، ص٢١٤-٢٤٥؛ أعيد طبعها في إيتان كوهلبيرغ، مح.، *Shi'ism. The Formation of the Classical Islamic World*، ٣٣ (ألدرشوت، أشغيت، ٢٠٠٣)، ص٢٣٥-٢٦٦؛ أعيد طبعها في بول لوفت وكولِن تيرنر، مح.، *Shi'ism. Critical Concepts in Islamic Studies*. Volume I: *Origins and Evolution* (لندن ونيويورك، روتليدج، ٢٠٠٨)، ص١٣٢-١٥٧. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص٤٧-٦٩.

٣٢. "الكتابة التأريخية الفارسية حول الإسماعيليين النزاريين الأوائل"، *Iran*، *Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣٠ (١٩٩٢)، ص٩١-٩٧؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص١٠٧-١٢٣. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١٢٩-١٤٦. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٨٣-٩٣. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص١٢٥-١٤٣. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص١٠٣-١١٤.

٣٣. "انقسام رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة"، *Studia Islamica*، ٧٧ (١٩٩٣)، ص١٢٣-١٣٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص٤٥-٦١؛ الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص٦١-٧٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٤١-٥٢. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص٥٣-٧٢. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص٧٠-٨٢.

٣٤. "كفتكو با فرهاد دفتري"، نص مقابلة حول الدراسات الإسماعيلية، أجراها علي دِهبَشي و رضا رضازاده لانغَرودي، نُشر في *Kelk*، ٤٩-٥٠ (١٩٩٤)، ص١٩١-٢١٤. ويتضمن "ببليوغرافيا مطبوعات ف. دفتري"، ص٢٠٦-٢١٤؛ أعيد نشره في علي دِهبَشي، مح.، كفتكوها (طهران، صِداي معاصر، ١٣٧٩هـ/ ٢٠٠٠م)، ص١٣٧-١٥٨.

٣٥. "التنوع في الإسلام: جماعات التفسير"، في عظيم نانجي، مح.، *The Muslim Almanac: A Reference Work on the History, Faith, Cultures and Peoples of Islam* (ديترويت، م. آي، غيل ريسيرش إنك.، ١٩٩٦)، ص١٦١–١٧٣؛ أعيد طبعه في رقم ٥، ص١–٢٦. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١٥–٤٢. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٢١–٣٨. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص٥–٣١. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص٢٣–٤٤.

٣٦. "حسن صبّاح وأصول الحركة الإسماعيلية النزارية"، في رقم ٩، ص١٨١–٢٠٤؛ أعيد طبعه في رقم ٥، ص١٢٤–١٤٨. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١٤٧–١٧٢. الترجمة العربية في رقم ٩(آ)، ص١٨٥–٢٠٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٩٥–١١١. الترجمة الفارسية في رقم ٩(ب)، ص٢٢٥–٢٥٣. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص١٤٥–١٧٣. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص١١٥–١٣٢.

٣٧. "السيّدة الحُرّة: ملكة اليمن الصليحية الإسماعيلية"، في غافن ر. ج. هامبلي، مح.، *Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety*. The New Middle Ages، ٦ (نيويورك، مطبعة سان مارتن، ١٩٩٨)، ص١١٧–١٣٠؛ أعيد طبعها مع تصويبات في ١٩٩٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص٨٩–١٠٣. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١١١–١٢٥. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٧١–٨٠. الترجمة الفارسية في رقم ٥ (ج)، ص١٠٥–١٢١.

٣٨. "حركات طائفية ووطنية في إيران وخراسان وما وراء النهر إبان الأزمنة الأموية والعباسية الأولى"، في *History of Civilizations of Central Asia* . مجلد IV: The Age of Achievement, A.D. 750 to the End of the Fifteenth Century, Part One: The Historical, Social, and Economic Setting، تح.، محمد س. أسيموف وكليفورد إدموند بوسورث. UNESCO Multiple History Series (باريس، منشورات اليونيسكو، ١٩٩٨)، ص٤١–٥٩، ٤٤٢–٤٤٤.

٣٩. "العلاقات الإسماعيلية – الصوفية في أوائل عصر ما بعد الموت وفارس الصفوية"، في ليونارد لويسون وديفيد مورغان، مح.، *Heritage of Sufism*. مجلد ٣:

Late Classical Persianate Sufism (1501 - 1750) (أوكسفورد، ونورلد، ١٩٩٩)، ص٢٧٥–٢٨٩؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص١٨٣–٢٠٣. الترجمة الفارسية، "روابط صوفيان و إسماعيليان در إيران پس از سقوط ألموت و آغاز سلطنت صفوي"، في ل. لويسون ود. مورغان، مح.، **ميراث تصوف**، ترجمة مجد الدين كيواني (طهران، نشر مركز، ١٣٨٤هـ/ ٢٠٠٥م)، مج١، ص٥٨٦–٦٠٣. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص٢٠٩–٢٣١. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص١٣٧–١٥١. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص٢١٥–٢٣٧. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص١٨٦–١٩٨.

٤٠. "الدعوة الإسماعيلية خارج الدولة الفاطمية"، في ماريان بَرّوكَند، مح.، *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire*. وقائع ندوة انعقدت في باريس في ٢٨ و٢٩ و٣٠ أيار/ مايو ١٩٩٨ (باريس، مطبعة جامعة باريس – السوربون، ١٩٩٩)، ص٢٩–٤٣؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص٦٢–٨٨. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص٨١–١٠٩. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص٥٣–٧٠. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص٧٣–١٠٣. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص٨٣–١٠٠.

٤١. "الحياة الفكرية عند الإسماعيليين: نظرة عامة"، في رقم ١٠، ص٨٧–١١١؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص٢٠٧–٢٣٠. خلاصة بالفرنسية لـ م. ع. أمير– معزي، في *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص٩٩–١٠٠. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص٢٣٥–٢٥٩. الترجمة العربية في رقم ١٠(آ)، ١٤١–١٧٤. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص١٥٥–١٧٠. الترجمة الفرنسية في رقم ١٠(ب)، ص٧٩–٩٨. الترجمة الإندونيسية في رقم ١٠(ج)، ص١٢٧–١٦٢. الترجمة الفارسية في رقم ١٠(د)، ص٩٩–١٢٦. الترجمة الفارسية في رقم ٥(د)، ص٢٤١–٢٦٧. الترجمة الطاجيكية في رقم ١٠(هـ)، ص١٢٨–١٥٧. الترجمة التركية في رقم ١٠(و)، ص١٠٥–١٢٩. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص٢٠١–٢١٨.

٤٢. "إسماعيليو الأراضي الإيرانية في العصر الوسيط"، *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. Volume II: *The Sultan's Turret. Studies in Persian and Turkish Culture*، تح.، كارول هيلينبراند (ليدن، إي. ج. بريل، ٢٠٠٠)،

ص٤٣-٨١؛ أعيد طبعها في *Payandeh Memorial Volume: Forty-six Papers in Memory of the Late Mahmud Payandeh Langarudi*، تح.، رضا رضازادة لانغَرودي (طهران، منشورات سالي، ٢٠٠١)، ص٢٥-٦٠. خلاصة بالفرنسية، د. دوراند-كودي، *Abstracta Iranica*، ٢٣ (٢٠٠٠)، ص٩٩. ترجمة روسية جزئية في رقم ٥(د)، ص١٣٣-١٥٩.

٤٣. "نصير الدين الطوسي والإسماعيليون في فترة ألموت"، في نصر الله بورجوادي وزيفا فيسِل، مح.، *Nasir al-Din Tusi: philosophe et savant du XIIIe siècle*. Bibliotheque Iranienne، ٥٤ (طهران، مطابع جامعة إيران ومعهد الأبحاث الفرنسي في إيران، ٢٠٠٠)، ص٥٩-٦٧؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص١٧١-١٨٢. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١٩٧-٢٠٧. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص١٢٩-١٣٦. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص٢٠١-٢١٤. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص١٧٨-١٨٥.

٤٤. "مطالعات إسماعيلي: پيشينهٔ تاريخي وروندهاى جديد" [دراسات إسماعيلية: أسبقيات تاريخية وتوجهات حديثة]، إيران نامه، ١٨ (٢٠٠٠)، ص٢٥٧-٢٧١؛ ملخص إنكليزي، ص١٢-١٣.

٤٥. "الإسماعيليون والصليبيون: تاريخ وأسطورة"، في زسولت هيونيادي وجوزيف لاسزلوفسزكي، مح.، *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity* (بودابست، دائرة دراسات العصر الوسيط، جامعة أوروبا المركزية، ٢٠٠١)، ص٢١-٤١؛ أعيد طبعها في رقم ٥، ص١٤٩-١٧٠. الترجمة العربية في رقم ٥(آ)، ص١٧٣-١٩٥. الترجمة الفرنسية في رقم ٥(ب)، ص١١٣-١٢٧. الترجمة الفارسية في رقم ٥(ج)، ص١٧٥-٢٠٠. الترجمة الروسية في رقم ٥(د)، ص١٦٠-١٧٧.

٤٦. "الإسماعيليون: جماعة دينية في الإسلام"، *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*، ٣ (ربيع - صيف ٢٠٠١)، ص١-١٥. خلاصة في *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*، ١ (١٩٩٩)، ص١٩٩-٢٠٠.

٤٧. "پيشگفتار" [مقدمة]، في دائرة الطوائف الإسلامية، مركز الدراسات

الدينية، **إسماعيليه: مجموعة مقالات** (قم، مركز الدراسات الدينية، ١٣٩١هـ/٢٠٠٢م)، ص١١–٣١.

٤٨. "الدراسات الإسماعيلية: الأسبقيات والتطورات الحديثة"، ISIM [المعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث]، *Newsletter*، ٩ (كانون الثاني/ يناير، ٢٠٠٢)، ص٣٧.

٤٩. "تصدير" لكتاب ناديا إيبو جمال، *Surviving the Mongols: Nizari Quhistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. سلسلة التراث الإسماعيلي، ٨ (لندن، آي. بز توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٢)، الصفحات xiii – xiv. الترجمة العربية، "المقدمة"، في ن. إيبو جمال، **الناجون من الغزو المغولي**، تر.، سيف الدين القصير (بيروت ولندن، دار الساقي بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٤)، ص١٥–١٧. الترجمة الفارسية، "پيشگفتار"، في ن. إيبو جمال، **بقاى بعد أز مغول: نزاري قوهستاني و تَداوم سنّت إسماعيلي در إيران**، تر.، فريدون بدرائي (طهران، فرزان، ١٣٨٢هـ/ ٢٠٠٣م)، ص١–٢.

٥٠. "تصدير" لكتاب إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، مج٧، تح.، أيمن فؤاد سيد، مع ترجمة مُلَخَّصة، بول إي. ووكر وموريس آ. بوميرانتز، **الفاطميون وخلفاؤهم في اليمن: تاريخ جماعة مسلمة**. سلسلة النصوص الإسماعيلية والترجمات، ٤ (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٢)، ص١٠–١١.

٥١. "عقائد و مُطالعات إسماعيلي" [عقائد ودراسات إسماعيلية]، **هفت آسمان**، ٤ (شتاء ٢٠٠٣)، ص١١–٤٦.

٥٢. "بيبليوغرافيا أعمال ويلفيرد مادلونغ"، في رقم ١١، ص٥–٤٠.

٥٣. "الدراسات الإسماعيلية: الخلفية والتطورات الحديثة"، *The Ismaili, USA* (٢١ آذار/ مارس ٢٠٠٤)، ص١٤–١٧؛ وأيضاً في *The Ismaili, United Kingdom* (تموز/ يوليو، ٢٠٠٤)، ص٥٠–٥٤، وفي *The Ismaili, Pakistan* (كانون أول/ ديسمبر، ٢٠٠٤)، ص٣٩–٤٥، وفي *The Ismaili, India*، ٤٨، رقم ١ (آذار/ مارس، ٢٠٠٤)، ص٤٦–٥٣ (مع ترجمة كوجراتية). تر.، برتغالية: نوريه علي، في *The Ismaili, Portugal* (تموز/ يوليو، ٢٠٠٤)، ص٢٣–٢٧.

٥٤. "شاه طاهر وأشكال تخفي الإسماعيلية النزارية"، في تود لوسون، مح.، **العقل والإلهام في الإسلام: الدين والفلسفة والتصوف في الفكر المسلم. مقالات تكريماً لهيرمان لاندولت** (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٥)، ص٣٩٥-٤٠٦. خلاصة بالفرنسية لـ ف. سيزيالِ في *Abstracta Iranica*، ٢٨(٢٠٠٥)، ص١٥٨؛ تر. فارسية، "شاه طاهر و پنهانكاريهاى إسماعيلي نزاري"، تر. ناصر رحمديل في ت. لوسون، مح.، **عقل و إلهام در إسلام. جَشن- نامه هيرمان لاندولت** (طهران، إنتشارات حكمت، ١٣٨٧هـ/٢٠٠٨م)، مج١، ص٣٢٩-٣٤٨.

٥٥. "علي في العلوم الدينية الإسماعيلية الكلاسيكية"، في أحمت ياسر أوجَك، مح.، *From History to Theology: Ali in Islamic Beliefs*. منشورات الجمعية التاريخية التركية، XXX. الرقم التسلسلي- ٦٤آ (أنقرة، الجمعية التاريخية التركية، ٢٠٠٥)، ص٥٩-٨٢. تر. تركية، في آ. ي. أوجَك، مح.، *Tarihten Teolojiye: Islam Inanclarinda Hz. Ali.* Turk Tarih Kurumu Yayninlari, XXX. Dizi-sayi 4 (Ankara: Turk Tarih Kurumu, 2005), pp. 55-78.

٥٦. "الإسماعيليون والدراسات الإسماعيلية"، في رقم ٥ (ص٢٧-٤١). تر. عربية في رقم ٥(آ)، ص٤٣-٥٨. تر. فرنسية في رقم ٥(ب)، ص١٢-٢٠. تر. فارسية في رقم ٥(ج)، ص٣٣-٥٠.

٥٧. "تنظيم الحشاشين: ج. فون هامر وتشويه المستشرقين للإسماعيليين النزاريين"، *Iranian Studies*، ٣٩ (٢٠٠٦)، ص٧١-٨١.

٥٨. "ما هو الإسلام الشيعي؟" (مع عظيم نانجي)، في فينسنت ج. كورنيل، مح.، *Voices of Islam.* Volume 1: *Voices of Tradition.* Praeger Perspectives (Westport, CT: Praeger, 2007), pp. 217-244.

٥٩. "الإسماعيليون ودورهم في تاريخ سورية والشرق الأدنى في العصر الوسيط" (مع عظيم نانجي)، في ستيفانو بيانكا، مح.، **سورية: قلاع العصر الوسيط بين الشرق والغرب** (تورين، يومبرتو أليماندي من أمانة الآغاخان للثقافة، ٢٠٠٧)، ص٣٧-٥٠.

٦٠. "الدعوة الإسماعيلية في ظل الفاطميين"، في أورباين فيرمولين وكريستوف د'هولستر، مح.، **مصر وسورية في الحقب الفاطمية والأيوبية والمملوكية.** في وقائع

المؤتمرات الدولية الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر المنعقدة في جامعة الكاثوليك، لوفن، في أيار/ مايو ٢٠٠٢ و٢٠٠٣ و٢٠٠٤. Orientalia Lovaniensia Analecta، ١٦٩ (لوفن وباريس، بيترز، ٢٠٠٧)، ص٧٣-٨٩.

٦١. "تصدير" (بالعربية والإنكليزية) لكتاب إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، المجلدات ١-٧، تح.، أحمد شليلات ومحمود فاخوري، سلسلة النصوص الإسماعيلية والترجمات، ٧a-g (لندن ودمشق، معهد الدراسات الإسماعيلية بالتعاون مع المعهد الفرنسي الشرقي، ٢٠٠٧-٢٠١١).

٦٢. "الزمن الدوري والتاريخ المقدس في فكر الإسماعيليين من العصر الوسيط"، في كريستوف دهولستر و جو فان ستينبيرجن، مح.، **الاستمرارية والتغيير في عالم الإسلام: دراسات تكريماً للبروفيسور أوربان فيرمولين**، Orientalia Lovaniensia Analecta، ١٧١ (لوفن وباريس، بيترز ودائرة الدراسات المشرقية، ٢٠٠٨)، ص١٥١-١٥٨.

٦٣. "التاريخ الإسماعيلي والتقاليد الأدبية"، في هيرمان لاندولت وسميرة شيخ وقطب قاسم، مح.، **مختارات من الأدب الإسماعيلي: رؤية شيعية للإسلام** (لندن، آي. ب. توريس بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، ص١-٢٩.

٦٤. "سنان والإسماعيليون النزاريون السوزيون"، في دانييلا بِردي وليوناردو كابِزّوني ووسيم دهمش ولوسيا روستاغنو، مح.، Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti (روما، سابينزا- جامعة روما، دائرة الدراسات الشرقية، إليزيوني ك، ٢٠٠٨) مج٢، ص٤٨٩-٥٠٠.

٦٥-٦٨. "Rannie ismaility" [الإسماعيليون الأوائل]؛ "Ismaility Azii v X-vtoroj polovine XIV" [الإسماعيليون في البلدان الآسيوية من القرن العاشر وحتى النصف الثاني من القرن الرابع عشر]؛ "Gosudarstvo Alamut" [دولة ألموت]؛ "Ismailitskie gosudarstava i obschiny Sirii i Jemena XII- XIIIvv" [الدول والجماعات الإسماعيلية في سورية واليمن في القرنين الثاني عشر والثالث عشر]، في يوري م. كوبيشانوف، مح.، *Ocherki istorii islamskoj civilizatsii* (موسكو، روسبين، ٢٠٠٨)، مج١، ص٤٤٣-٤٤٩، ٤٤٩-٤٦٣، ٤٦٣-٤٧٧، ٤٧٧-٤٨٢.

٦٩-٧٠. "Ismiality v Irane postalamutskij period" [الإسماعيليون في إيران

في فترة ما بعد ألموت]، "Ismaility v Indii: Khodzha i Satpant" [الإسماعيليون في الهند: خوجا وساتبانث]، في يوري م. كوبيسشانوف، مح.، *Ocherki istorii islamskoj civilizatsii* (موسكو، روسبين، ٢٠٠٨)، مج٢، ص١٤٩-٢٠٣، ٣٦١-٣٦٧.

٧١. "تصدير" لكتاب نادر البزري، مح.، **رسائل إخوان الصفاء: إخوان الصفاء ورسائلهم. مقدمة** (أوكسفورد ولندن، مطبعة جامعة أوكسفورد بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، ص١٥-١٩.

٧٢. "القاضي النعمان، الفقه الإسماعيلي والشيعية الإمامية"، في محمد علي أمير-معزي ومير م. بار- أشر وسيمون هوبكنز، مح.، **الشيعية الإمامية في القرن الرابع. دراسات تكريماً لإيتان كوهلبيرغ** [بالفرنسية]، Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses، ١٣٧ (تورنهوت، بلجيكا، بريبولز، ٢٠٠٩)، ص١٧٩-١٨٦.

٧٣. "الهوية الدينية والاستتار والاستيعاب: التجربة الإسماعيلية"، في ياسر سليمان، مح.، *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand* (أدنبره، مطبعة جامعة أدنبره، ٢٠١٠)، ص٤٧-٦١.

٧٤. "تنوعات الإسلام"، في: *The New Cambridge History of Islam.* Volume 4: *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*، تح.، روبرت إيروين (كمبريدج، مطبعة جامعة كمبريدج، ٢٠١٠)، ص١٠٥-١٤١، ٧٧٦-٧٧٨.

٧٥. "الأئمة المستورون والمهديون في التاريخ الإسماعيلي"، في بروس د. كريج، مح.، **دراسات إسماعيلية وفاطمية تكريماً لبول إي. ووكر. دراسات شيكاغو في الشرق الأوسط** (شيكاغو، مركز توثيق الشرق الأوسط، ٢٠١٠)، ص١-٢٢.

IV. مقالات لموسوعات ومساهمات لأعمال مرجعية أخرى

٧٦-٩٩. "أنجدان"، "أنجومان إسماعيلي"، "برنامَه- ريزي"، "قرامطة"، "داعي"، "دور"، "دِزكوه"، "إسماعيل بن جعفر الصادق"، "فاطميون، العلاقات مع فارس"، "فدائي"، "فدائي خراساني"، "القدرية: ii. في الإسماعيلية الشيعية"

(مع فقير م. هونزاي)، "جيردكوه"، "الحاكم بأمر الله"، "حميد الدين الكرماني"، "حسن الثاني"، "حسن الصباح"، "الإسماعيلية: i. الدراسات الإسماعيلية"، "الإسماعيلية: ii. الكتابات التأريخية الإسماعيلية"، "الإسماعيلية: iii. التاريخ الإسماعيلي"، "إيفانوف، فلاديمير ألكسيفيتش"، "جلال الدين حسن الثالث"، "كهك"، "خيرُخواه هِراتي"، في موسوعة *EIr*.

١٠٠-١٠٨. "نور الدين محمد الثاني"، "راشد الدين سنان"، "ركن الدين خورشاه"، "سلمية" (مع يوهانيس هـ. كريمرز)، "الصيرفي، محمد بن بدر"، "شمس الدين محمد"، "شهاب الدين الحسيني"، "الطيبية"، "أم الكتاب: ٢. عند الشيعة"، في موسوعة *EI2*.

١٠٩-١١٢. "خيرخواه هراتي، محمد رضا بن سلطان حسين"، "محمد الثالث بن حسن، علاء الدين"، "محمد بن إسماعيل الميمون"، "ستر"، في موسوعة *EI2*، الملحق.

١١٣-١١٧. "أهل الكساء"، "ألموت"، "العلويون"، "أمينجي بن جلال"، "الحشاشون"، في موسوعة *EI3*.

١١٨. "إسماعيلية"، في **دائرة المعارف بُزرك إسلامي** (دائرة المعارف الإسلامية الكبرى)، تح.، كاظم موسوي بوجنوردي (طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٩٨٩-)، مج٨، ص٦٨١-٧٠٢. الترجمة العربية، "الإسماعيلية"، في **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**، تح.، ك. موسوي بوجنوردي (طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٤٣٠/٢٠٠٩)، مج٧، ص٧٠١-٧٢٤.

١١٩-١٢٤. "باب، باب الأبواب"، "بدخشاني، سيد سُهراب ولي"، "بُزورك-أميد، كيا"، "بهره"، "بير: نَزد إسماعيليه"، "حسن الصبّاح"، في **دائرة المعارف الإسلامية الكبرى**.

١٢٥. "عبد الله بن ميمون القداح"، في *Encyclopaedia Islamica*، تح.، و. مادلونغ و ف. دفتري (ليدن، إي. ج. بريل بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية، ٢٠٠٨)، مج١، ص١٦٧-١٦٩.

١٢٦-١٥٦. "آقا خان"، "إسماعيلية"، "إدريس بن الحسن"، "إيفانوف،

فلاديمير"، "باطنية" (مع مارشال ج. س. هدجسون)، "بدخشاني، سيد سهراب ولي"، "برهانبوري، قطب الدين"، "بزورك- أميد، كيا"، "بهروشي، حسن بن نوح"، "بهره"، "بيرجندي، رئيس حسن"، "بنديات جوانمردي"، "بير شمس"، "بير صدر الدين"، "تاريخ/ تاريخ نيغاري: ٥. تاريخ نيغاري إسماعيليان"، "جلال الدين حسن"، "حجة (٤)"، "حسن - الصباح"، "حشيشيه"، "داعي"، "ركن الدين خورشاه"، "سنان بن سلمان، راشد الدين"، "شاه خليل الله"، "شاه طاهر"، "علاء الدين محمد"، "قداح، عبد الله بن ميمون"، "قوهستاني، أبو إسحق"، "نور الدين محمد الثاني"، "مستعلوية"، "طيبية"، "نزارية"، في **دانشنامه جهان إسلام** (*Encyclopaedia of the World of Islam*)، تح.، س. مصطفى مير سليم وغلام- علي حداد عادل (طهران، مؤسسة الموسوعة الإسلامية، ١٣٦٩هـ/ ١٩٩٠-).

١٥٧. "باطنية وقرآن"، في **دانشنامه قرآن (موسوعة القرآن الكريم)**، تح. بهاء الدين خُرَّمشاهي (طهران، إنتشارات دوستان؛ ناهيد، ١٩٩٩)، مج١، ص٣٤٩-٣٥٠.

١٥٨-١٦١. "خليل الله، كرماني"، "كرماني، حميد الدين"، "محمد بن إسماعيل المكتوم"، "راشد الدين سنان الإسماعيلي"، في *Turkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi* **(الموسوعة التركية للإسلام)** (استنبول، الموسوعة التركية، ١٩٨٨-).

١٦٢. "فرق إسماعيلية - جنوب آسيا" (مع عظيم نانجي)، *Encyclopaedia of Modern Asia. Volume 3: Laido to Malay- Indonesian Language*، تح.، ديفيد ليفنسون وكارين كريستنسين (نيويورك، أبناء تشارلز سكرايبنر- ثومسون، ٢٠٠٢)، ص١٨٥-١٨٧.

١٦٣. "حميد الدين كرماني (ت. ١٠٢٠)، في *The Internet Encyclopaedia of Philosophy*، تح.، جيمس فريزر، الموقع على الانترنت:
http://www.iep.utm.edu/kirmani.html

١٦٤-١٦٧. "ألموت"، "إسماعيليون"، "سجستاني، أبو يعقوب إسحق بن أحمد الـ"، "سنان، راشد الدين"، في *The Oxford Dicyionary of Islam*، تح.، جون ل. إسبوزيتو (مطبعة جامعة أكسفورد، ٢٠٠٣).

١٦٨-١٦٩. "حشاشون"، "شيعة: إسماعيلية"، في *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*، تح.، ريتشارد سي. مارتن (نيويورك، مراجع مكملان USA،

٢٠٠٤)، مج١، ص٨٥–٨٦، مج٢، ص٦٢٨–٦٢٩.

١٧٠–١٧١. "علاء الدين محمد بن حسن"، "جلال الدين حسن الثالث"، في *Holy People of the World: A Cross–Cultural Encyclopaedia*، تح.، فيليس ج. جَستِس (سانتا باربرا، ABC – Clio، CA، ٢٠٠٤)، مج٢، ص٣٤٩، ٤٢٠–٤٢١.

١٧٢. "الإمبراطورية الفاطمية ٩٠٩–١١٧١"، في ماليز روثفن مع ع. نانجي، **أطلس الإسلام التاريخي** (كمبريدج، م. آ، مطبعة جامعة هارفارد، ٢٠٠٤)، ص٥٠–٥١.

١٧٣–١٧٤. "آغاخان (إسماعيلي)"، "إسماعيليون"، في *Encyclopaedia of the World's Minorities*، تح.، كارل سكوتش (نيويورك ولندن، روتلدج، ٢٠٠٥)، مج١، ص٥٤–٥٦، مج٢، ص٦٤٨–٦٥١.

١٧٥. "مصر: الفاطميون المتأخرون: ١٠٧٣–١١٧١"، في *Encyclopaedia of African History*، تح. كيفن شيلينغتون (نيويورك، فيتزوري ديربورن، ٢٠٠٥)، مج١، ص٤٣٣–٤٣٥.

١٧٦. "إسماعيلية"، في **دانشنامه زبانو أدب فارسي (موسوعة اللغة والأدب الفارسيين)**، تح.، إسماعيل سعادات (طهران، الأكاديمية الإيرانية لآداب اللغة الفارسية، ١٣٨٤هـ/ ٢٠٠٥م)، مج١، ص٤١٧–٤٢٣.

١٧٧–١٨٠. "حشاشون: إسماعيلية"، "فاطميون"، "حسن الصبّاح"، "إسماعيليون"، في *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopaedia*، تح.، جوزيف و. ميري (نيويورك، روتليدج، ٢٠٠٦).

١٨١–١٨٦. "بدخشاني، سيد سهراب"، "حسيني، شاه طاهر بن رضي الدين"، "إدريس عماد الدين، سيد"، "النعمان، القاضي"، "قوهستاني، أبو إسحق"، "صباح، حسن"، في *The Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy*، تح.، أوليفر ليمان (لندن ونيويورك، Theommes Continuum، ٢٠٠٦).

١٨٧. "إسماعيليتي" (مع ليلى ر. دوديخودويفا و م. إيو. روشين)، في *Bol'shaia Rossiiskaia Entsiklopediia*، تح.، س. ل. كرافيتس (موسكو، Izdatel'stvo Bol'shaia Rossiiskaia Entsiklopediia ، ٢٠٠٨)، مج١٢، ص٢٤–٢٥.

١٨٨–١٩٠. "حشاشون"، "الأسرة الفاطمية الحاكمة" (مع دونالد س.

ريتشاردز)، "خطابية"، في *The Oxford Encyclopaedia of the Islamic World*، تح.، جون ل. إسبوزيتو (أوكسفورد، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠٠٩).

١٩١. "إسماعيليون"، في *Encyclopaedia of the Peoples of Africa and the Midlle East*، تح.، جامي ستوكس (نيويورك، فاكتس أون فايل، ٢٠٠٩)، مج١، ص٣٢٤–٣٢٥.

١٩٢. "آغا خان"، في *Encyclopaedia of Muslim— American History*، تح.، إدوارد سي. كورتيسه IV (نيويورك، فاكتس أون فايل، ٢٠١٠)، مج١، ص٢٥–٢٦.

١٩٣. "حشاشون"، في *The Oxford Encyclopaedia of Medieval Warfare and Military Technology*، تح.، كليفورد ج. روجرز (أوكسفورد ونيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، ٢٠١٠)، مج١، ص٩٠–٩١.

١٩٤–١٩٥. "إسماعيليون"، "قرامطة"، في *Conflict and Conquest in the Islamic World. Historical Encyclopaedia*، تح.، ألكسندر ميكابيريدزي (سانتا باربرا، ABC— Clio/Greenwood، CA، ٢٠١١).

١٩٦–١٩٩. "آغا خان"، "الأسرة الفاطمية الحاكمة (٩٠٩–١١٧١)"، "النزاريون"، "القرامطة"، في *Encyclopaedia of Islamic Political Thought*، تح.، جيرهارد بَوَرنغ وباتريشيا كرون (برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ٢٠١١).

٢٠٠–٢١١. "أبو عبد الله الشيعي"، "أبو حاتم الرازي"، "أبو يعقوب السجستاني"، "الحاكم بأمر الله"، "حمدان قرمط"، "حميد الدين الكرماني"، "حسن الصبّاح"، "إسماعيل بن جعفر"، "محمد بن إسماعيل"، "ناصر خسرو"، "القاضي النعمان"، "راشد الدين سنان"، في *Biographical Dictionary of Islamic Civilization*، تح.، مصطفى شاه (لندن، آي. ب. توريس، سيصدر).

٧. مراجعات كتب

٢١٢. نصر، س. حسين، مح.، "مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية"، طهران، ١٩٧٧ (*Iranian Studies*، ١٢، ١٩٧٩، ص٣١٤–٣٢٠).

٢١٣. كوربان، هنري، *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*، تر. رالف مانهايم

وجيمس و. موريس، لندن، ١٩٨٣ (**نشر دانش**، ٣، تشرين الأول/ أكتوبر – تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٣، ص٦٣–٦٥).

٢١٤. فدائي خراساني، محمد بن زين العابدين، "كتاب تاريخ إسماعيليه، يا هدايت المؤمنين الطالبين" [تاريخ الإسماعيليين]، تح.، ألكسندر سيمينوف، طهران، ١٣٦٢هـ/ ١٩٨٣م (**نشردانش**، ٤، حزيران/ يونيو– تموز/ يوليو ١٩٨٤، ص٣٢–٣٧).

٢١٥. سُتوده، مَنوشهر، "قلاع إسماعيليه"، طهران، ١٣٦٢هـ/ ١٩٨٣م (**نشردانش**، ٤، شباط/ فبراير– آذار/ مارس ١٩٨٤، ص٤١–٤٤).

٢١٦. يعقوب آزهَند، تر.، "إسماعيليان دَر تاريخ" [**الإسماعيليون في التاريخ**، ترجمة فارسية لكتاب بيرنارد لويس، *Origins of Ismailism* (كمبريدج، و. هيفر أند صنز، ١٩٤٠)، ولويس ماسنيون، "قرامطة"، *EI*، مج٢، ص٧٦٧–٧٧٢، من بين أخرى]، طهران، ١٣٦٣هـ/ ١٩٨٤م (**نشردانش**، ٥، آب/ أغسطس – أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥، ص١٠–١٥.

٢١٧. ستيرن، صموئيل م.، "دراسات في الإسماعيلية المبكرة"، سلسلة ماكس شلويسينغر التذكارية، ١، القدس وليدن، ١٩٨٣ (**نشردانش**، ٥، شباط/ فبراير – آذار/ مارس ١٩٨٥، ص٥٠–٥٤).

٢١٨. حافظ أبرو، عبد الله بن لطف الله البِهداديني، "مجمع التواريخ: قسمت خلفاء علويهـى مغرب و مصر و نزاريان و رفيقان" [مجمع التواريخ: القسم الخاص بالخلفاء العلويين في مصر والمغرب والنزاريين]، تح.، محمد مُدرّسي زنجاني، طهران، ١٣٦٤هـ/ ١٩٨٥م (**نشردانش**، ٦، حزيران/ يونيو – تموز/ يوليو ١٩٨٦، ص٣٤–٣٧).

٢١٩. تاج الدين، نجيب، "ببيليوغرافيا الإسماعيلية"، ديلمر، ن. ي.، ١٩٨٥(*Middle East Studies Association Bulletin*، ٢٠، ١٩٨٦، ص٢٧٢–٢٧٣).

٢٢٠. كاشاني، أبو القاسم عبد الله بن علي، "زبدة التواريخ: بخش فاطميان ونزاريان" [زبدة التواريخ: القسم الخاص بالفاطميين والنزاريين]، تح.، محمد تقي دانش پژوه، ط٢، طهران، ١٣٦٦هـ/ ١٩٨٧م (**نشردانش**، ٨، شباط/ فبراير – آذار/

مارس ١٩٨٨، ص٢٨-٣٠).

٢٢١. كرون، باتريشيا ومارتن هندس، "خليفة الله: السلطة الدينية في القرون الأولى من الإسلام"، كمبريدج، ١٩٨٦ (**تحقيقاتِ إسلامي**، ٣، ١٩٨٨-١٩٨٩، ص١٩٧-١٩٨).

٢٢٢. هالم، هاينز، "الشيعة"، دارمستاد، ١٩٨٨ (**تحقيقات إسلامي**، ٣، ١٩٨٨-١٩٨٩، ص١٩٨-١٩٩).

٢٢٣. لَبيدوس، إيرا م.، "تاريخ المجتمعات الإسلامية"، كمبريدج، ١٩٨٨ (**تحقيقات إسلامي**، ٤، ١٩٨٩-١٩٩٠، ص١٤٨-١٥٠).

٢٢٤. مادلونغ، ويلفيرد، "الاتجاهات الدينية في أوائل عهد إيران الإسلامية"، ألباني، ن.ي.، ١٩٨٨ (**إيران نامه**، ٨، ١٩٩٠، ص٣١٢-٣٢١).

٢٢٥. يَرشَتر، إحسان، مح.، *Encyclopaedia Iranica*: مجلد ٣ (آتَش- بيهقي)، لندن ونيويورك، ١٩٨٩ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١١، ١٩٩١، ص١٥٢-١٥٣).

٢٢٦. جامبيت، كريستيان، "القيامة الكبرى لألموت. أشكال التحرر في الشيعية الإسماعيلية، لاغراس"، ١٩٩٠ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٢، ١٩٩٢، ص٣٠٨-٣١٠).

٢٢٧. شير زمان فيروز، "فلسفة أخلاقي ناصر خسرو و ريشهاى آن" [فلسفة ناصر خسرو الأخلاقية وجذورها]، إسلام آباد، ١٩٩٢، (**تحقيقات إسلامي**، ٩، ١٩٩٤، ص١٨١-١٨٨).

٢٢٨. ووكر، بول إي.، "الشيعية الفلسفية المبكرة: الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية لأبي يعقوب السجستاني"، دراسات كمبريدج في الحضارة الإسلامية، ١٩٩٣ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٤، ١٩٩٤، ص٤٠٨-٤١٠).

٢٢٩. إدواردز، آن، "عرش من ذهب: حياة الآغاخانات"، لندن، ١٩٩٥ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٦، ١٩٩٦، ص٧٨٧-٧٨٨).

٢٣٠. ووكر، بول إي.، "ينابيع الحكمة: دراسة لكتاب الينابيع لأبي يعقوب

السجستاني، مع ترجمة إنكليزية كاملة"، سولت ليك سيتي، ١٩٩٤ (*International Journal of Middle East Studies*، ٢٨، ١٩٩٦، ص٢٥٦–٢٥٨).

٢٣١. ووكر، بول إي.، "أبو يعقوب السجستاني، داعية مفكر"، إسماعيلي هيريتج سيريز، ١، لندن، ١٩٩٦ (**مجلة الإسماعيلي، المملكة المتحدة**، ٢٤ آذار/ مارس ١٩٩٦، ص٧–٨؛ أعيد نشرها في **مجلة الإسماعيلي، الولايات المتحدة**، ١٩٩٧، ص٤٩–٥٠).

٢٣٢. يَرشَتر، إحسان، مح.، *Encyclopaedia Iranica*: مجلد ٦ (كوفيهاوس–دارا)، كوستا ميسا، CA، ١٩٩٣ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٦، ١٩٩٦، ص١٦٢–١٦٣).

٢٣٣. دو سميت، دانيال، "راحة العقل: الأفلاطونية المحدثة والعرفان الإسماعيلي عند حميد الدين الكرماني"، Orientalia Lovaniensia Analecta، ٦٧، لوفن، ١٩٩٥ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٧، ١٩٩٧، ص١١٩–١٢١).

٢٣٤. أمير– معزي، محمد علي، "المهدي في الشيعية الأولى: مصادر الباطنية في الإسلام"، تر.، دافيد سترايت، ألباني، ن.ي، ١٩٩٤ (*Journal of Islamic Studies*، ٩، ١٩٩٨، ص٣٠٩–٣١١).

٢٣٥. هالم، هاينز، "إمبراطورية المهدي: نهضة الفاطميين"، تر. ميشيل بونر، هاندبوك دِر أورينتاليستيك، ج١، باند ٢٦، ليدن، ١٩٩٦ (*Journal of the American Oriental Society*، ١١٨، ١٩٩٨، ص٢٩٨–٣٠٠).

٢٣٦. ميرزا، ناصح أ.، "الإسماعيلية السورية: خط الأئمة الحي الدائم، ١١٠٠–١٢٦٠م"، ريتشموند، سورّي، ١٩٩٧ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ٨، ١٩٩٨، ص٢٦٥–٢٦٧).

٢٣٧. برانكا، باولو، *Un 'catechismo' druso della Biblioteca Reale di Torino*، ميلان، ١٩٩٦ (*Journal of Semitic Studies*، ٤٥، ٢٠٠٠، ص٢١٩–٢٢١).

٢٣٨. بْرِت، ميشيل، "نهضة الفاطميين: عالم الأبيض المتوسط والشرق الأوسط في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي"، الأبيض المتوسط من العصر الوسيط، ٣٠، ليدن، ٢٠٠١ (*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٦٥، ٢٠٠٢، ص١٥٢–١٥٣).

٢٣٩. كورتيسه، ديليا، "مخطوطات إسماعيلية وعربية: كتالوج وصفي بالمخطوطات في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية"، لندن، ٢٠٠٠ (*Journal of Semitic Studies*، ٤٧، ٢٠٠٢، ص١٦٤-١٦٦).

٢٤٠. غارسيا- أرينال، مرسيدس، مح.، "المهدية والألفية في الإسلام"، إيكس- إين- بروفَنس، ٢٠٠٠ (*Journal of the Royal Asiatic Society*، السلسلة الثالثة، ١٢، ٢٠٠٢، ص١٩٦-١٩٨).

٢٤١. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، "مجلس: حديث في نظام الخلق"، تح.، وتر. ديان ستايغرولد، سانت نيكولاس، كوبك، ١٩٩٨ (*Journal of the American Oriental Society*، ١٢٢، ٢٠٠٢، ص٦٤٣-٦٤٤).

٢٤٢. واسرمان، جيمس، "فرسان المعبد والحشاشون: ميليشيا السماء"، روشيستر، ٢٠٠١ (*Journal of the American Oriental Society* ١٢٢، ٢٠٠٢، ص٦٤٤-٦٤٦).

٢٤٣. كول، جوان، "المكان الديني والحرب المقدسة: تاريخ الإسلام الشيعي وثقافته وسياساته"، لندن، ٢٠٠٢ (*The Middle Eastern Journal*، ٥٧، ٢٠٠٣، ص٥٢١-٥٢٢).

٢٤٤. جمال، ناديا إيبو، "الباقون بعد الغزو المغولي: نزاري قوهستاني واستمرارية التقليد الإسماعيلي في فارس"، سلسلة التراث الإسماعيلي، ٨، لندن، ٢٠٠٢ (*Journal of Islamic Studies*، ١٥، ٢٠٠٤، ص٢٢٩-٢٣٢).

٢٤٥. ووكر، بول إي.، "تاريخ الفاطميين وعقيدة الإسماعيليين"، سلسلة الدراسات المجموعة المتنوعة، ألدرشوت، ٢٠٠٨ (*Journal of Near Eastern Studies*، ستصدر).

٣

الفارسية، لغة إسلامية: ملاحظات موجزة

محمد علي أمير- معزي

منذ سنوات أسرَّ إليَّ الأب سيرج دو بوركويل (١٩١٧-٢٠٠٥)، المتخصص بالمفكر المتصوف العظيم خواجة عبد الله أنصاري (ت. ٤٨١هـ/ ١٠٨٩م)، خلال محادثة خاصة بأنه، بفضل تعامله على مدى زمن طويل مع كتابات سيّد هِرات (أنصاري)، ولا سيما مع كتابه المشهور مناجاة نامه، رأى الفارسية أصلح من العربية للتعبير عن تلك المشاعر والخبرات الرقيقة والعميقة لما يوصف بأنه ديني محض. ولست هنا في مقام تطوير الأفكار الجميلة التي وضعها كتابةً حول الأسلوب النموذجي للتعبير، ولا حول الفكر والصور الأدبية لذلك المتصوف الإيراني العظيم المرسومة في مقدمته لكتاب المناجاة، أو "الصلوات السرية".[1] فمن أجل التنويه بذكر العالم المتلقي لهذا الكتاب، صديقي وزميلي فرهاد دفتري، وبلغته الأم، رأيت أنّ من المفيد التبصُّر بما اعتقده ذلك المتأسلم الفرنسي بخصوص لغة عبد الله أنصاري، ولا سيما لغة هذه الصلوات والأدعية الفريدة، ضمن المسألة الأشمل المتصلة بالعلاقة بين اللغة الفارسية والروحانية الإسلامية والتقديس المتطور للغة الفارسية إبان القرون الأولى للهجرة.

قال فرديناند دو سوسور إن اللغة هي المؤسسة الأولى. وهذا يعني، من بين أشياء أخرى، أننا نجد خلف اللغة جانباً سياسياً بأبعاده التاريخية والجمعية والفردية والذاتية والروحية. والمنافسة على مكانة المقدس بين العربية والفارسية، اللغتين الرئيستين في

الإسلام، هي، فوق أي شيء آخر، منافسة سياسية وقديمة العهد. وإنه أمرٌ متأصّل في الفتوحات الإسلامية وفي السياسات العربية الإثنية التركيز على العنصر العربي (إذا لم نقل 'العنصرية') لأوائل الأمويين، الذين سيطروا على الشعوب الخاضعة للفتوحات بين حوالي النصف الأول من القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي والنصف الأول من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

صحيح أن أنثروبولوجية القرآن هي، على العموم، ذات نظرة بعيدة عن المساواة لأنها تسلّط الضوء على تفوّق الرجال على النساء، والرجال الأحرار على العبيد، والمسلمين على غير المسلمين.[٢] غير أن القرآن يُصِرُّ على المساواة بين المسلمين بغضّ النظر عن العرق أو اللغة، حيث إن التقوى هي المعيار الوحيد للسيادة والتفوق: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ...﴾[٣] (٤٩ : ١٣). غير أنّ الفتوحات الواسعة المدهشة، وعقلية الخلفاء الأمويين الأوائل، التي كانت لا تزال مشبعة بالثقافة القبلية من عصر الجاهلية، غيّرت ذلك كله. فرجال السلطة وعلماء الدين الذين ساندوا سياسات هؤلاء نسبوا انتصار دين الله إلى تفوّق العرب على الشعوب المغلوبة واللغة العربية على غيرها بالإشارة إليها كلغة التنزيل الإلهي الأكثر كمالاً. وسرعان ما أصبحت إشارات القرآن الحيادية إلى حقيقة أنّ لغة الوحي "المُنزَل" على النبي محمد هي العربية (الآيات ١٢ : ٢؛ ١٣ : ٣٧؛ ١٦ : ١٠٣؛ ٢٠ : ١١٣؛ ٢٦ : ١٩٥؛ ٣٩ : ٢٨؛ ٤١ : ٣، وغيرها) أساساً لنقاشات عقائدية وتبريرية في عدد من التيارات الدينية - السياسية قدّمت العروبة كعلامة على الاختيار الإلهي واللغة العربية كلغة إلهية. وتعرضت هذه النزعة للتداول وسط دوائر الحركات السنية التقليدية القوية في عهد الخلافة العباسية.

ومع انصرام القرنين الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وبغضّ النظر عن الدليل الذي أورده علماء آخرون، فإن الفقيه اللغوي أبا عبيدة (ت. ٢٠٨هـ/ ٨٢٤م) اعتبر الزعم بأنه يمكن للقرآن أن يتضمن كلمات أخرى غير العربية بمثابة تهجّم على الله. وقبله كان أبو عمرو بن العلاء (ت. ١٥٤هـ/ ٧٧٠م) قد قال إن معرفة اللغة العربية هي جوهر الدين. وثمة حديث يذكر أنّ الخليفة عمر بن الخطاب، منظّم الفتوحات الأولى، قال إن معرفة العربية تنمّي العقل وتزيد

المروءة.[٤] ويتوضح موقف دعاة العروبة كعلامة على الاختيار الإلهي بحديث يُنسَبُ إلى ابن عباس (ت. حوالي ٦٨هـ/ ٦٨٧–٦٨٨م)، ابن عم النبي الشهير، يقول إن الله لم ينزل شيئاً إلاّ بالعربية. وفي حالة الديانات الأخرى غير الإسلامية فإن الملك جبريل كان يترجم الوحي المنزل بالعربية أصلاً إلى لغات الأنبياء والناس المُنزل إليهم.[٥] وهذا يعني، بعبارة أخرى، أن العربية هي لغة الله بعينها.

صحيح أن هذا النوع من العقيدة كان سيشكل، فيما بعد، خلفية للنقاشات النظرية بين المفكرين حول صورة القرآن ومعناه، لكن القضية المركزية للخلافات حول هذا النوع من القول بدت وكأنها تدور حول مقاومة الإيرانيين للتعريب، ودفاعهم عن فارسيتهم عبر حماية اللغة الفارسية والترويج لها. وكما هو معلوم في الحقيقة، لا نجد بين المناطق التي كانت ذات حضارات قديمة وافتتحها المسلمون وجعلوها مسلمة، كسورية والعراق ومصر، سوى إيران التي تمكنت من الحفاظ على لغتها والتشبث بها بمكوناتها من اللهجات المختلفة. ويتضح صراع العلماء العرب التقليديين ضد هذه المقاومة من خلال عداء الحنابلة للفارسية، بل وحتى عبر تحريم التحدث بالفارسية في المساجد، وهو تحريم صدر عن "أهل الحديث" في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.[٦] وكصدىً لحديث ورد سابقاً على لسان عمر، يورد جلال الدين السيوطي (ت. ٩١١/ ١٥٠٥) حديثاً يُفيد بأن التحدث بالفارسية يُقلّل المروءة.[٧] وسنعود لاحقاً للحديث عن ردة الفعل تجاه الفارسية كلغة دينية.

وبمقابل هذا الهجوم الديني الذي غالباً ما تبنّى وبرّر العنف والقمع والإذلال في النطاقين السياسي والاجتماعي، ثمة أحاديث أخرى تفتخر بفضائل الإيرانيين بدأت بالبروز والتداول. وكتعليق وشرح للآية القرآنية (٥: ٥٤): ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ يورد بعض العلماء الإيرانيين العظام، من أمثال فخر الدين الرازي وأبي نُعَيم الأصفهاني وعمر السُهروردي، أحاديث منسوبة إلى النبي تقول إنّ هذه الآية قد نزلت بحق صاحبه سلمان الفارسي وبحق قومه. وتُختتم الرواية بهذه الكلمات: "لو كان الدين معلقاً بالثريا لتناوله رجال من أبناء الفرس".[٨] كما يرد حديث آخر يُنسب إلى جعفر الصادق ويُبرز الصفات الباهرة للإيرانيين بقوله: "لو نزل القرآن على العجم ما آمنت به العرب وقد نزل على العرب فآمنت به العجم".[٩]

ولاستكمال الأحاديث المذكورة أعلاه فحسب، فإن ثمة أحاديث أخرى تعود بروايتها إلى النبي محمد نفسه أو إلى شخصيات أخرى من أولياء المسلمين، تسلط الضوء على الطبيعة السماوية للفارسية، الأمر الذي يضع الأساس لعملية منحها القداسة: "إن كلام الذين حول العرش بالفارسية وإن الله إذا أوحى أمراً فيه لين أوحاه بالفارسية وإذا أوحى أمراً فيه شدة أوحاه بالعربية".[10] ويروي صفي الدين البلخي، مؤلف الكتاب الشهير بعنوان فضائل [مدينة] بلخ، الذي لم يتبقَّ منه سوى ترجمته الفارسية من قبل محمد حسيني بلخي (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، يروي حديثاً يُفيد بأن اللغة الفارسية هي لغة أهل الجنة.[11]

لقد كانت هذه النصوص صادقة بلا شك لجمهور لا بأس به من الإيرانيين المتحولين إلى الإسلام والناطقين بالفارسية. فهي كانت داعمة لتقليد طويل العهد من الدفاع عن اللغة والثقافة الفارسيتين باعتبارهما تشكلان الأساس لهوية "قومية". ونحن نعلم اليوم أن هذه الصفة لم تكن تنطوي على مفارقة تاريخية. وبالفعل، فبعد أعمال بحثية قام بها بيرتولد شبولر وأصبحت مصنفات كلاسيكية في الموضوع، جاءت الدراسات الشمولية لجيلبيرت لازارد ومحمد محمدي ملاييري وشاؤول شاكد وإحسان يرشتر ومحسن زكريا وغيرهم، لتظهر بطريقة مقنعة جهود العلماء الإيرانيين لحماية ثقافتهم إبان القرون الأولى من غزو الجيوش المسلمة لإيران. ويكفي هنا تذكر الدور المركزي لمترجمين (لأعمال بهلوية إلى العربية)، كابن المقفع، وأفراد كُثُر من أسرة نوبختي، وأجيال عدة من الكتّاب من ذوي الأصول الإيرانية في الإدارة الخليفية، ممن كانوا على رأس الحركة الشعوبية، أو حتى العلماء (كالزادويا ابن شاهويا من أصفهان وعمر ابن فروخان وغيرهما)، ومفكرين مسلمين ممن حافظوا على ثقافة أجدادهم حية عبر تحديثها (كالمسعودي والثعالبي والفردوسي ومسكويه وعبد الله أنصاري والسهروردي "شيخ الإشراق" وغيرهم).

وما إن تمكنت الفارسية من تثبيت أقدامها كلغة للإمبراطورية، إبان القرون الأربعة للساسانيين، حتى أصبح من الضرورة بمكان مواجهة قدوم دين جديد مع لغته عن طريق محاولة حكيمة لحماية إرثها الثقافي والعلمي. وقد تحقق ذلك من خلال ترجمة الآثار الأدبية البهلوية إلى العربية، من جهة، ومواصلة إنتاج أعمال جديدة، بالعربية

كما بالفارسية، تجذّرت في ماضي البلاد لكنها تلاءمت مع الأحوال الجديدة من جهة أخرى.[١٢] ثم كان مجيء سلالات إيرانية أساسية إلى السلطة، وهي التي كانت، من ناحية افتراضية، مستقلة عن الخلافة المركزية - الطاهرية والصفّارية، والأهم من هؤلاء، السامانية في القرنين الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والرابع الهجري/ العاشر الميلادي - وتشجيعها كتابة الفارسية باستخدام الحروف العربية، كان ذلك من العوامل الحاسمة في هذه العملية.[١٣] وهكذا، يشرح الفردوسي (ت. ٤١٠/ ١٠١٩) الغاية من مصنفه كتاب الملوك على النحو التالي:

ياسي رانج بوردَم در إين سال سي عجم زِندَه كَردَم بِدين بارسي
(لقد عانيت الكثير إبان هذه السنوات الثلاثين وأنا أعمل على إحياء الإيرانيين بالفارسية)

إذا ما أردنا الحديث عن عاطفة قومية محددة تبلورت حول اللغة ولا يمكن اعتبارها بالفعل مفارقة تاريخية بأي شكل من الأشكال.[١٤] ومثل هذه العاطفة صمدت على مرّ الزمان واستمرت عبر الفترات والأحوال المختلفة للثقافة الفارسية حتى يومنا هذا.[١٥]

ولهذا السبب كان من الضروري، أولاً وقبل أي شيء، بيان أن اللغة الفارسية امتلكت المقدرة على استيعاب الإسلام ومكوناته الأساسية. وكان أبو حنيفة (ت. ١٥٠/ ٧٦٧)، صاحب الشهرة الذي ارتبط اسمه بالمذهب الحنفي السني المعروف، قد سمح بترجمة الشهادة والأذان إلى الفارسية إضافةً إلى عبارات محددة بعينها من الصلاة نفسها.[١٦] وتبادر الرأي نفسه، مع اختلافات بسيطة، إلى فكر الفقيه الحنفي محمد بن الحسن الشيباني (ت. ١٨٩/ ٨٠٥) الذي اتّكل على مرجعية إمامه في هذا الشأن.[١٧] وفي وقتٍ لاحق قامت شخصية هامة أخرى من المذهب الحنفي في آسيا الوسطى، محمد بن أحمد السرخسي (ت. ٤٨٣/ ١٠٩٠ أو ١٠٩١)، بالتصريح أنه في الوقت الذي اعتقد فيه بالطبيعة العالمية للقرآن إلا أن الصفة الإعجازية للتنزيل تكمن في مكوناته وليس في لغته؛ ومن هنا كان جواز تلاوة القرآن بأية لغة، وبالفارسية على نحو خاص. وبصورة مشابهة، بما أن الهدف النهائي للصلاة هو ذكر الله فمن الممكن أداؤها بلغات أخرى غير العربية.[١٨] ولذلك صاروا يتلون الصلوات اليومية

لقرون عديدة في مناطق آسيا الوسطى ذات الثقافة الإيرانية والمذهب الحنفي بلغة هي مزيج من العربية والفارسية.[١٩] وهذا ما أثبته مؤلف كتاب **تاريخ بخارى**، والذي طبقاً له، فإن أجزاء من الصلوات اليومية، على الأقل، كانت تُقام بالفارسية في العديد من قرى ما وراء النهر إبان القرون الأولى من الهجرة.[٢٠] وخلافاً للجاحظ، الذي اعتبر الترجمات الفارسية للنصوص والصيغ الدينية ذات أثر تدميري على الدين، فإن شخصية معتزلية لامعة أخرى، أبو عبد الله البصري (ت. ٣٦٩/ ٩٧٩–٩٨٠)، صنّف رسالة في الفقه بعنوان **جواز الصلاة بالفارسية**.[٢١] وصرنا نشهد، بدءاً من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وفيما بعد ذلك، وجود علماء بين الشيعة الاثني عشرية قاموا، خلافاً للمدافعين عن العروبة من أمثال الأسرة المنتمية إلى أشاعرة قم وذات الأصول اليمنية، بالدفاع عن الفارسية وعن جواز استخدامها في الأدعية إضافةً إلى الصلاة. وكقضية ذات صلة بهذه المواجهة يمكننا ذكر سعد بن عبد الله الأشعري، مؤلف كتاب حول تفوق العربية والعرب، وأفراد آخرين من أسرته ممن رأوا أن استخدام الفارسية خلال الصلاة إنما هو علامة على الغلوّ.[٢٢] وبمقابل هؤلاء نجد أن الصفّار القمّي، مؤلف كتاب **بصائر الدرجات**، وابن بابويه، "الشيخ الصدوق" المشهور من وقت لاحق، قد دافعا عن استخدام الفارسية في الأدعية في الصلاة، وفي أي مناسبة أخرى، وأسّسا رأيهما على أحاديث لأئمة الشيعة وعلى الدليل العقلي القائل إنّ كل ما هو غير محرّم فهو مباح ما لم يكن متناقضاً مع العقل.[٢٣] يضاف إلى ذلك أن الصفّار هو من أوائل المؤلفين الذين تمسكوا بالقول إن زوجة الحسين، و"أم" سلالة الأئمة الحسينيين، كانت أميرة إيرانية، ابنة آخر أباطرة الساسانيين. ومن الملاحظ أن من بين الأحاديث التي يرويها في هذا الصدد حديث علي بالفارسية مع الأميرة الساسانية التي ستصبح زوجة ولده.[٢٤] وكان أبو جعفر الطوسي من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد اتخذ موقفاً مبهماً في هذا النقاش: فقد أقرّ في كتابيه **تهذيب الأحكام** و**النهاية** بجواز استخدام الفارسية في الأدعية، لكنه منعها في كتب أخرى كـ**المبسوط** و**الخلاف في الأحكام**.[٢٥] وتبدو هذه التناقضات وكأنها تعكس قسوة المعارضة بين الفريقين وتردد عدد من العلماء. وبالفعل، فإننا نجد الإبهام نفسه في كتب أخرى لعلماء اثني عشريين بارزين من قرون لاحقة كالعلاّمة الحلّي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥) أو

محمد بن مكّي، المعروف بالشهيد الأول (ت.١٣٨٤/٧٨٦)، حتى قيام مجلسي (ت. ١١١٠/ ١٦٩٩) بالانحياز علناً لمقولة جواز استخدام الفارسية.[٢٦]

غير أن ردة فعل المتحزبين للعروبة، بمن فيهم العلماء الإيرانيون، لم تتأخر كثيراً. وقد سبق لي ذكر رأي الجاحظ المناهض لاستخدام اللغة الفارسية في المسائل الدينية. وثمة معتزلي آخر، هو العالم الإيراني المشهور محمود بن عمر الزمخشري (ت. ٥٣٨/ ١١٤٤)، وقف ضد استخدام الفارسية في الصلاة.[٢٧] ويبدو أن ممثلي المذاهب الفقهية الأخرى من غير الأحناف كانوا متحفظين بصورة مساوية تجاه استخدام لغات أخرى غير العربية في الممارسات الدينية المتعلقة بالصلاة. فالحنبلي ابن قُدامة (ت. ٢٦٠/ ٨٧٣) والأشعري المالكي أبو بكر الباقلاني (ت. ٤٠٣/ ١٠١٣)، بل وحتى الظاهري ابن حزم (ت. ٤٥٦/ ١٠٦٤)، يجزمون بأنّ على كل مسلم تعلم ما يكفي من العربية ليتمكن من ممارسة الصلاة بتلك اللغة.[٢٨] أما بالنسبة للشافعية فقد كانوا ميالين، عموماً، لاتباع تعاليم صاحب المدرسة البارز التي ارتبط اسمها به، وهو محمد بن إدريس الشافعي، الذي رأى أن الصلاة، كالقرآن تماماً، لا يمكن أن تُتلى إلا بالعربية.[٢٩] لكن كان ثمة استثناءات بارزة ظهرت، كما سنرى، بين العلماء الإيرانيين المنتمين إلى تلك المدارس [أو المذاهب] ودافعت عن جواز استخدام الفارسية في أغراض طقوسية.

وبالفعل، فقد أصبح المتحزبون للفرسية واللغة الفارسية نشطين منذ وقت مبكر جداً. ومنذ أوائل القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، طبقاً لشهادة الجاحظ، كان علماء من أمثال موسى بن سيار الأسواري (ت. ١٥٥/ ٧٧١-٧٧٢) قد برعوا في كلتا اللغتين الفارسية والعربية. فكان الأسواري يترجم القرآن ويشرحه بالفارسية لطلبته الإيرانيين في مجالسه التعليمية في البصرة.[٣٠] ووفقاً لتقرير رواه الذهبي، فإن الأسواري قد أكد أنّ أوائل المسلمين العرب كانوا جهلة أجلافاً وأن أعماق دين النبي لم تتكشف إلا على أيدي الفرس.[٣١]

ومما لا شك فيه أن نقطة التحول الأكثر حسماً وذات المضامين التاريخية والثقافية العميقة كانت عدد التفاسير والترجمات الفارسية للقرآن. وطبقاً لبعض التقارير (المزورة على الأرجح، لكنها هامة جداً لغرضنا) فإن سلماناً الفارسي كان قد سبق

وحصل على أذنٍ من النبي يسمح له بترجمة فقرات معينة من القرآن إلى الفارسية، وخاصةً الفاتحة.[32] ومن بين أقدم الترجمات وأكثرها بروزاً للقرآن نستطيع الاستشهاد بما يلي:

١- ترجمة القرآن، المفقودة اليوم كما يبدو، للمعتزلي أبي علي الجوباعي (ت. ٣٠٣/٩١٥)، والمدونة بلهجة فارسية محلية من خوزستان.[33]

٢- ترجمة مكتوبة بنثرٍ فارسي مقفى لجزئين من القرآن (من ١٠: ٦٢ إلى ١٤: ٢٦) يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وبداية الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وتم اكتشاف هذه الترجمة عام ١٩٧٢ خلال أعمال الترميم لضريح علي الرضا في مشهد.[34]

٣- الترجمة الأكثر أهميةً، بلا شك، هي تلك التي تمَّ تصنيفها على أساس من التفسير الكبير للقرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت. ٣١٠/ ٩٢٣)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لمؤلف مجهول تحت إشراف مجموعة من علماء ما وراء النهر خلال عهد الأمير الساماني منصور بن نوح (حكم ٣٥٠-٣٦٦/ ٩٦١-٩٧٦).[35] وربما يكون الزعم الساماني بالانتساب إلى ملك ساساني يدعى بهرام شوبين قد لعب دوراً حاسماً في هذا المشروع الهام، كما فعل ارتباطهم بالمذهب الفقهي الحنفي.[36] وجدير بالذكر أيضاً أن الترجمة الفارسية لمصنف الطبري يتضمن إضافات ذات طبيعة إيرانية فيما يتعلق بالأصل، وتحديداً تواريخ الملوك الأسطوريين لإيران القديمة، أو بالبيانات الخاصة بعلم فلك الإيرانيين القدماء.[37]

٤- ما يُسمى بـ آستان-ى قُدس قرآن (وهو اسم المؤسسة التي تدير مقام [أو ضريح] علي الرضا)، والمعاصرة تقريباً للرقم ٣، أو متأخرة قليلاً، ومدوّنة بلهجة منطقة سيستان المحلية.[38]

٥- الترجمة الفارسية المغفلة والجميلة في أسلوبها والمسماة بقرآن الري، وتعود بتاريخها إلى ٥٥٦/ ١١٦١.[39]

٦- أحد أكثر التفاسير القرآنية أهميةً بالفارسية، المصحوبة بصورة طبيعية بترجمات مستفيضة للنص القرآني، وظهرت في وقت مبكر يعود إلى النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وهي تحديداً تاج التراجم للعالم الأشعري

الشافعي أبي المظفر الإسفرائيني (ت. ٤٧١/ ١٠٧٨-١٠٧٩).[٤٠]

٧- في الفترة نفسها على وجه الدقة قام الكرَّامي العظيم من نيسابور أبو بكر السورابادي (ت. ٤٩٤/ ١١٠٠)، بتصنيف ترجمة - تفسير ضخمة مشهورة للقرآن باللغة الفارسية.[٤١]

٨- وبدأ المتصوف الحنبلي رشيد الدين ميبودي بتصنيف كتابه **كشف الأسرار** اعتباراً من عام ٥٢٠/ ١١٢٦ وفيما بعد ذلك. ويتضمن هذا المصنف، إضافةً إلى تفسير ظاهري وآخر باطني للقرآن، في قسمه الأول (**أو نوبة الأول**)، ترجمة فارسية للقرآن.[٤٢]

٩- أما بالنسبة للشيعية الإثني عشرية، فقد قام العالم العظيم أبو الفتوح الرازي (ت. حوالي ٥٢٥/ ١١٣١)، بدءاً من النصف الثاني للقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، بتصنيف تفسيره القرآني الفارسي الضخم، **روضة الجنان**، المصحوب بصورة طبيعية بترجمة فارسية له.[٤٣]

١٠- أخيراً لا بدّ من ذكر الترجمة المصحوبة بتفسير مدوّن بنثرٍ فارسي مقفّى يشبه السجع العربي للعالم الماتُريدي الحنفي من سمرقند نجم الدين النسفي (ت. ٥٣٧/ ١١٤٢).[٤٤]

ومنذ ذلك الحين تمّ تأسيس تقليد غني وقوي من التفاسير القرآنية بالفارسية استطاع الصمود حتى يومنا هذا.[٤٥]

وكما رأينا في حالة استخدام الفارسية في الصلاة، فإن أولئك الذين عارضوا ترجمة القرآن إلى أي لغة، ولا سيما إلى الفارسية، كانوا كثيرين حتى بين الإيرانيين أنفسهم. والخوف (الذي اعترى علماء الدين المؤيدين للعباسيين بشكل أساسي، لكنهم ما كانوا وحيدين في ذلك) من جرّاء تزايد النفوذ السياسي للشعوبية الإيرانية لم يكن منفصلاً عن ردات الفعل هذه. وبالفعل، فإننا نجد بين المستنكرين الأوائل الرئيسيين لترجمة القرآن إلى الفارسية شخصيات بارزة مناوئة للشعوبية كالجاحظ، المذكور سابقاً، والإيراني ابن قتيبة.[٤٦] وقام فيما بعد إيراني من الأشاعرة الأحناف هو أبو إسحق الفيروزبادي (ت. ٤٧٦/ ١٠٨٣)، وأبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، الفائق الأهمية، بالدفاع عن مواقف نخبوية معينة تجاه فروع الدراسة الدينية، مؤمنين بأن

الفهم الصحيح للقرآن ولرهافة العلوم الدينية لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال اللغة العربية وأنّ على أولئك الذين لا يعرفونها اللجوء إلى تعاليم العلماء؛ ومن هنا كان رفضهم لجواز ترجمة القرآن. وبالتأكيد فإن جميع هؤلاء العلماء قد أسسوا مناقشاتهم على الطبيعة الخارقة لإعجاز القرآن، من حيث شكله العربي أصلاً ومحتواه الذي لا يمكن ترجمته إلا بالعربية.[٤٧] وبالمقابلة من هذا الفهم "الأرستقراطي"، فإن الكرّاميين من خراسان أثبتوا أن التعليم الديني للجماهير الشعبية هو ما يبرر، من وجهة نظرهم، ترجمة القرآن إلى لغة المؤمنين الذين هم بحاجة إليه. والتفسير/ الترجمة إلى الفارسية من قبل السورابادي صُنّف لهذا الهدف.[٤٨]

وعلى الرغم من هذه المقاومة من جانب العلماء المشهورين وأصحاب النفوذ، فقد برز أثر النشاط المكثّف لترجمة القرآن وتفسيره إلى الفارسية، كما رأينا، والظاهر أن الفارسية ضمنت لنفسها موقعاً تقديسياً باعتبارها لغة قرآن وأول لغة يُترجم إليها، إلى جانب العربية منذ القرن الثالث – الرابع الهجري/ التاسع الميلادي.[٤٩] ومنذ ذلك الحين انطلق الازدهار الباهر للأدب الفارسي، في النثر كما في الشعر، وفي جميع حقول المعرفة، بالتوازي مع المناهج الدراسية القرآنية في المجالات الفكرية والروحية للفلسفة والتصوف وعلوم الدين. وقدّم كتّاب في أدب النثر كابن سينا والمستملي البخاري والهجويري وأنصاري/ ميبودي والشقيقين الغزاليين – أحمد ومحمد – وشعراء – فلاسفة كأبي سعيد أبي الخير والرودكي والفردوسي وعمر الخيام، إذا ما أردنا ذكر عدد قليل فقط من بين جملة من المؤلفين في شتى الفنون، قدموا رفضاً قاسياً لأبي الريحان البيروني العظيم، الذي كان لا يزال، مع بداية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، يعتقد بإصرار أن الفارسية ما كانت لتصلح إلا لأعمال الملوك البطولية أو قصص الحريم.[٥٠] وبحلول القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كان بإمكان كاتب في الأدب المنثور كالمؤمّل بن مسرور (ت. ٥١٧/ ١١٢٣) تصوير الفارسية على أنها لغة العلم،[٥١] وشاعر كالسنائي (ت. ٥٣٦/ ١١٤١) الإعلان بكل فخر عن المساواة في القداسة بين كلٍّ من العربية والفارسية. وطبقاً لهذا الشاعر العظيم فإن الدين يُعنى بالحياة الباطنية، وأنه يمكن التعبير عن الحياة الدنيوية الحاضرة بالعربية كما بالفارسية.[٥٢] وساهم المفكرون الإسماعيليون منذ زمن ناصر خسرو

(ت. حوالي ٤٧٠/ ١٠٧٧) الأقدم عهداً وحتى زمن مؤلفين لاحقين كسُهراب ولي البدخشاني (ت. بعد ٨٥٦/ ١٤٥٢) وأبي إسحق القوهستاني (ت. النصف الثاني من القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي) وخير خاه الهراتي (ت. بعد ٩٦١/ ١٥٥٣)، ساهموا بدرجة هامة في توطيد القداسة الدينية الحكيمة للغة الفارسية.[٥٣]

ومنذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كان مؤلفون من أمثال الحنبلي عبد الله الأنصاري في كتابه مناجاة (وهي أدعية خصوصية في صورة صلاة) والشافعي أحمد الغزالي في كتابه سوانح (أول رسالة بالفارسية في العشق الصوفي الراقي) قادرين على تمثيل الأعماق التي يمكن التعبير فيها بطريقة رائعة عن الحياة الروحية باللسان الفارسي.[٥٤] وبما أنها شكلت نماذج نثرية فارسية رائعة لا تُضاهى، فقد صارت هذه الأعمال أداة توضيح ساطعة لجهود العديد من المفكرين الإيرانيين الذين وجدوا أنفسهم، بعد مرور الوقت اللازم للنضوج، مكلفين بصورة كاملة بتشكيل ثقافة الإسلام ونشر حضارته، بقدر ما كانوا فيه ورثة لحكمة قديمة. ويبدو أن الطريقة التي اتبعوها في ذلك كانت كما يلي: ملاءمة الدين الجديد، بما في ذلك بعض أكثر عناصره تقليديةً أحياناً، من أجل الحصول على الشرعية اللازمة للتأثير في تطوره من الداخل.[٥٥]

الحواشي

١. خواجة عبد الله بن محمد أنصاري الهروي، **مناجاة**، تح.، بعنوان **مناجاة أنصاري ونصائحه** (برلين، ١٩٢٤)، وطبعات أخرى؛ ترجمة فرنسية اعتماداً على أقدم المخطوطات لسيرج دو لوجيه دو بوركويل، بعنوان: *Cris du cour* (باريس، ١٩٨٨)؛ واعتمدت الترجمات الإنكليزية نسخاً متأخرة من المخطوطات، انظر: آرثر ج. آربيري، **مناجاة 'أنصاري' ونصائحه**. الترجمة عن النسخة الفارسية الأصلية في مجلة *Islamic Culture*، ١٠ (١٩٣٦)، ص٣٦٩-٨٩؛ و. م. ثاكستون، تر.، في ف. دانر و م. ثاكستون، *Ibn 'Ata' Illah: the Book of Wisdom| Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations* (لندن، ١٩٧٩).

٢. انظر ج. جوميه، *Dieu et l'homme dans le Coran. L›aspect religieux de la nature humaine joint a l›obeissance au prophete de l›islam* (باريس، ١٩٩٦)؛ ج. مونوت، "الإسلام..." في ماريا تيريزا أورفوي، مح.، *En homage au pere Jacques Jomier. o.p* (باريس، ٢٠٠٢)، ص١٤٣-١٥٩؛ كلود أداس، "Homme"، في محمد علي أمير- معزي، مح.، *Dictionnaire du Coran* (باريس، ٢٠٠٧)، ص٣٩٥-٤٠٠.

٣. الاقتباسات الإنكليزية من القرآن الواردة في هذا الفصل مأخوذة من ترجمة آربيري للقرآن (لندن، ١٩٥٥).

٤. ياقوت بن عبد الله الحموي، **معجم الأدباء** (بيروت، ١٤٠٠/ ١٩٨٠)، مج١، ص٥٢-٥٤، ٧٧.

٥. محمد علي أمير- معزي، "مفردات غريبة..."، في م. ع. أمير- معزي، مح.، **معجم القرآن**، ص٩٢١-٩٢٤، وخاصةً ٩٢١-٩٢٢.

٦. إيغناز غولدزيهر، "الشعوبية" في كتابه بالألمانية *Muhammedanische Studien* (هال، ١٨٨٩-١٨٩٠)، مج١، ص١٤٧-١٧٦؛ والترجمة الإنكليزية، سي. م. باربر و س. م. ستيرن، *Muslim Studies* (لندن، ١٩٦٧-١٩٧١)، مج١، ص١٥٧-١٦٥.

٧. جلال الدين السيوطي، **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** (القاهرة، لا ت.)، مج٢، ص٢٨١-٢٨٢؛ انظر أيضاً محمد بن أحمد الذهبي، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تح.، علي محمد معوّض (بيروت، ١٩٩٥)، مج٣، ص١٢٤.

٨. النسخ الأخرى لهذا الحديث تتضمن تباينات طفيفة مثل كلمة "العلم" أو "الإسلام" بدلاً من "الدين"؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير** (طهران، لا ت.)، القرآن ٥: ٥٤؛ أبو نعيم الأصفهاني، **كتاب ذكر أخبار إصبهان**، تح.، سفين ديدرنغ بالألمانية (ليدن، ١٩٣١-١٩٣٤)، مج١، ص١-١٤ (ويدور هذا الحديث مع أحاديث كثيرة غيره حول فضائل الإيرانيين)؛ شهاب الدين عمر السُهروردي، **رشف النصائح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية**، لم يبقَ منه سوى ترجمته الفارسية لمعلم يزدي (القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي)، تح.، نجيب مايل هروي (طهران، ١٣٦٥/١٩٨٦)، ص٣٦٢-٣٦٣.

٩. حديث رواه النوري الطبرسي، نَفَس الرحمن في فضائل سلمان (طبعة حجرية، طهران، ١٢٨٥/ ١٨٦٨-١٨٦٩)، ص١٠ من النص.

١٠. حول هذا الحديث انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، كتاب الموضوعات، تح.، عبد الرحمن محمد عثمان (المدينة، ١٣٨٦-١٣٨٨/ ١٩٦٦-١٩٦٨)، مج٢، ص٤٨؛ أبو الحسن علي بن محمد بن عرّاج الكناني، تنزيه الشريعة (القاهرة، ١٣٨٧/ ١٩٦٧)، مج١، ص١٣٦.

١١. صفي الدين البلخي، فضائل بلخ، لم يبقَ إلا في ترجمته الفارسية لمحمد حسيني بلخي (القرن السابع/ الثالث عشر)، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٣٥٠/ ١٩٧١)، ص١٧، ٢٩ (وطبقاً لصيغة أخرى، "لغة أهل الجنة العربية أولاً ثم الفارسية"). ومن المهم ملاحظة أن علماء من ثقافات ولغات أخرى من أبناء المنطقة حاولوا الترويج للطبيعة المقدسة للغاتهم، لكن من الواضح أنهم كانوا أقل نجاحاً من الإيرانيين؛ وعلى سبيل المثال ما يتعلق بكون السريانية لغة أهل الجنة، انظر فرانز روزنثال في كتابه بالألمانية، *Die aramaistische Forschung seit Theodor Noldekes Veroffentlichungen* (ليدن، ١٩٦٤)، وخاصةً المقدمة؛ وانظر مقالة بيرند رادتكيه حول كتاب الإبريز لأحمد بن المبارك اللمطي في مجلة *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ٣٢ (٢٠٠٦)، ص٤٧٢-٥٠٢، مواضع كثيرة.

١٢. بيرتولد سبولر، *Iran in fruhislamischer Zeit* (وايزبادن، ١٩٥٢)؛ جيليبرت لازارد، *Les premiers poetes persans (IXe-Xe siecles): fragments rassembles, edites et traduits* (طهران وباريس، ١٩٦٤)؛ وكتابه *La formation de la langue persane* (لوفان وباريس، ١٩٩٥)؛ محمد محمدي ملايري، فرهنك إيراني بيش آز إسلام... (طهران، ١٣٥٤/ ١٩٧٦)؛ نفسه، تاريخ وفرهنك إيران در دوران انتقال آز عصر ساساني بيه عصر إسلامي (طهران، ١٣٧٢/ ١٩٩٣)؛ شاؤول شاكد، من إيران الزراداشتية إلى الإسلام (ألدرشوت، ١٩٩٥)؛ إحسان يرشتر، الوجود الفارسي في العالم الإسلامي، تح.، ريتشارد هوفانيسيان وجورج صباغ (كمبريدج، ١٩٩٨)؛ محسن زكيري، حكمة فارسية في عباءة عربية: كتاب علي بن عبيدة الريحاني "جواهر الكلم وفرائد الحكم" (ليدن، ٢٠٠٦).

١٣. عبد الحسين زرّينكوب، تاريخ مَردُمِايران آز ساسانيان تا بيانآل بويه (طهران، ١٣٦٧/١٩٨٨)؛ محمد محمدي ملايري، الترجمة والنقل عن الفارسية في القرون الإسلامية الأولى (بيروت، ١٩٦٤)؛ وله نفسه مقالة مماثلة بالفارسية في مجلة هاستي (*Hasti*) (شتاء ١٩٩٢)، ص١٢-٣٢.

١٤. انظر تأملات كل من غيراردو غنولي، *The Idea of Iran* (روما، ١٩٨٩)؛ جلال ماتيني، "إيران في الدور الإسلامي"، إيران شيناسي، ٤، ٢ (١٩٩٣)، ص٦٩٢-٧٠٦، و٥، ٢ (١٩٩٤)، ص٣٠٧-٣٢٧؛ جلال خالقي مطلق، "Iran dar guzasht-i ruzigaran"، إيران شيناسي، ٤، ٢ (١٩٩٣)، ص١٩٩-٢١٥، و٤، ص٦٥٥-٦٧١.

١٥. انظر تيودور نولدكه، *Das Iranisch Nationalepos* (ط٢، برلينوليبزغ، ١٩٢٠)، وخاصةً المقدمة؛ أليساندرو بوساني، ديانات فارس الزرادشتية والبهائية (ميلان، ١٩٥٩)؛ إحسان يَرشَتر، "تاريخ إيران الوطني"، في *The Cambridge History of Iran*، مج٣ (١) (كمبريدج، ١٩٨٣)، ص٣٥٩-٤٧٧؛ وكتابه الوجود الفارسي في العالم الإسلامي؛ غاي مونوت، "أثر المسلمين في الديانات الإيرانية"، في مجلة *Islamochristiana*، ٣ (١٩٧٧)، ص٨٥-٩٨؛ أعيد طبعها في كتابه *Islam et religions* (باريس، ١٩٨٦)؛ عليتقي منزوي، "إيران دوستي در سَدَاي سيفوم..."، في يحيى مهدوي وإيراج أفشار، مح.، هفتاد مقاله. ياد نامه-اى دكتور غلام حسين يوسفي (طهران، ١٣٧١/ ١٩٩٢)، مج٢، ص٧٢٧-٧٦٠؛ محمد كريمي زنجاني أصل، "فلسفة سينوي وفرهنك إيران در قرن إسماعيلي"، في كتابه، تح.، ابن سينا و جنبشهاى باطني (طهران، ١٣٨٣/ ٢٠٠٤)، ص١٩-٤٨.

١٦. النعمان بن ثابت أبو حنيفة، الفقه الأكبر (ط٢، حيدر أباد، ١٣٩٩/١٩٧٨)، ص٧؛ محمد بن الحسن الشيباني، كتاب الأصل، تح.، أبو الوفاء الأفغاني (حيدر أباد، ١٩٦٦)، مج١، ص١٥؛ محمد بن أحمد السرخسي، كتاب المبسوط، تح.، إسماعيل الشافعي (بيروت، ٢٠٠١)، مج١، ص١٣٧ وما بعدها.

١٧. الشيباني، الأصل، مج١، ص١٥؛ وللمؤلف نفسه، الجامع الصغير (كراتشي، ١٩٨٧)، ص٨٢ وما بعدها.

١٨. السرخسي، المبسوط، مج١، ص١٣٧.

١٩. انظر محمد تقي بهار (المعروف بملك الشعراء)، سبك شناسي، يا تاريخ تطور نثر فارسي (طهران، ١٩٤٢)، مج١، ص٢٢٩؛ أذرتاش أذرنوش، تاريخ ترجمه آز عربي به فارسي، مج١، ترجماى قرآني (طهران، ١٩٩٦)، ص٢١.

٢٠. أبو بكر محمد بن جعفر النَرشَخي (أو البَرسَخي)، تاريخ بخارى، لم يبقَ إلا في ترجمته الفارسية من قبل أبي نصر أحمد بن محمد القوباوي (ت. ٥٢٢/١١٢٨)، تح.، محمد تقي مدرسي رضوي (طهران، ١٩٨٤)، ص٦٧ وما بعدها.

٢١. حول أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ وموقفه انظر كتابه كتاب الحيوان، تح.، عبد السلام محمد هرون (بيروت، لا ت.)، مج٤، ص٧٥ وما بعدها؛ وكتابه كتاب البيان والتبيين، تح.، عبد السلام م. هرون (القاهرة، ط٢، ١٩٦١)، مج١، ص٣٨٤–٣٨٥؛ وحول العمل (المفقود كما يظهر) للحسن البصري انظر محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تح.، رضا تجدُّد (طهران، ١٩٧١)، ص٢٦١.

٢٢. أحمد بن علي النجاشي، كتاب الرجال (قم، لا ت.)، ص١٣٤؛ عناية الله بن علي القُهبائي، مجمع الرجال، تح.، ضياء الدين الأصفهاني (أصفهان، ١٩٦٤–١٩٦٨)، مج٤، ص١١٩، ١٢٥.

٢٣. حول الصفّار وعمله انظر م. ع. أمير- معزي، "الصفّار القمّي وكتابه بصائر الدرجات"، *Journal Asiatique*، ٢٨٠، ٣–٤ (١٩٩٢)، ص٢٢١–٢٥٠؛ أندرو ج. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (ريتشموند، ٢٠٠٠)، الفصلان ٣ و٥؛ وحول موقفه وموقف ابن بابويه بخصوص استخدام الفارسية في الصلاة انظر محمد بن علي القمي ابن بابويه ("الشيخ الصدوق")، كتاب من لا يحضره الفقيه، تح.، موسوي خرسان (طهران، ١٩٧٠)، مج١، ص٢٠٨، الأحاديث أرقام ٩٣٥–٩٣٧ وص٣١٢، الحديث رقم ١٤١٩.

٢٤. أبو جعفر محمد بن حسن الصفّار القمّي، بصائر الدرجات، تح.، ميرزا محسن كوشيباغي (ط٢، تبريز، حوالي ١٩٦٠)، الفصل ٧، القسم ١١، رقم ٨، ص٣٣٥. وبخصوص الحديث المتعلق بالأميرة الفارسية في بصائر، انظر أمير – معزي، مقالة بالفرنسية نشرها في *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* ("دراسات تكريماً لشاؤول شاكد")، ٢٧ (٢٠٠٢)، ص٥٠٠–٥٠٢؛ أعيد نشرها في كتابه *La religion discrete. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam Shi'it* (باريس، ٢٠٠٦)، فصل ٢، ص٥٢–٥٤؛ وترجمته الإنكليزية، *The Spirituality of Shi'I Islam. Belliefs and Practices* (لندن، ٢٠١٠)، ص٤٩–٥٢.

٢٥. انظر أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تهذيب الأحكام، تح.، موسوي خرسان (النجف، ١٩٥٩)، مج٢، ص٣١٥، الحديث ١٢٨١، ص٣٢٥، رقم ١٣٣٠، ص٣٢٦، رقم ١٣٣٧؛ وللمؤلف نفسه، النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى (ترجمة فارسية من العصر الوسيط)، تح.، محمد تقي دانشبازوه (طهران، ١٩٦٣)، مج١، ص٨٦؛ وله أيضاً المبسوط في فقه الإمامية، تح.، محمد تقي كشفي (طهران، ١٩٦٧–١٩٦٨)، مج١، ص١٠٨، سؤال رقم ٩٤.

٢٦. انظر العلامة الحسن بن المُطهّر الحلّي، منتهى المطلب (مشهد، ١٩٩١)، مج٥، ص٦٣ وما بعدها؛ وله، تذكرة الفقهاء (قم، ١٩٩٤)، مج٣، ص١٣٥-١٤٠. محمد بن مكي (الشهيد الأول)؛ ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة (قم، ١٩٩٩)، مج٣، ص٣٠٣، محمد باقر المجلسي؛ بحار الأنوار (طهران وقم، ١٩٥٦-١٩٧٢)، مج٨٥، ص٦٤ وما بعدها.

٢٧. جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشّاف عن حقائق التنزيل (بيروت، ١٩٤٧)، مج٢، ص٣٤٧، ٥٣٨، ومج٣، ص٣٣٥.

٢٨. موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، المغني، تح.، محمد رشيد رضا (القاهرة، ١٩٤٧)، مج١، ص٣٤٧ وما بعدها؛ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، انتصار للقرآن، تح.، عمر حسن القيام (بيروت، ٢٠٠٤)، ص٢٠؛ علي بن أحمد بن حزم، المحلى بالآثار، تح.، أحمد محمد شاكر (بيروت، ١٩٦٩)، مج٣، ص٢٥٤.

٢٩. محمد بن إدريس الشافعي، الأمّ، تح.، محمد زهري النجار (القاهرة، ١٩٦٠-١٩٦١)، مج١، ص١٠٢ وما بعدها.

٣٠. الجاحظ، البيان والتبيين، مج١، ص٣٦٨.

٣١. الذهبي، ميزان الاعتدال، م.١، ص٥٤٤، ٥٦٩.

٣٢. أبو المظفّر شاهفور بن طاهر الإسفرائيني، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم، تح.، نجيب مايل هروي وعلي أكبر إلهي خراساني (طهران، ١٩٩٥-١٩٩٦)، مج١، ص٨؛ محي الدين النووي، المجموع: شرح المهذّب، تح.، محمد مطرجي (بيروت، ١٩٩٦)، مج٣، ص٣٣٠-٣٣١. وطبقاً للعلماء الأحناف فإن حقيقة سماح النبي لسلمان بترجمة الفاتحة تعني تفويضه بتلاوة الصلاة بالفارسية؛ انظر السرخسي، المبسوط، مج١، ص١٣٨.

٣٣. انظر كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، الملحق ١ (ليدن، ١٩٣٧)، ص٣٤٢.

٣٤. انظر أحمد علي رجائي، پلي ميان شعر هجائي وعروض فارسي... (طهران، ١٩٧٤). انظر أيضاً أذرنوش، تاريخ ترجمه...، مج١، ص٨٣-٨٨.

٣٥. ترجمة تفسير الطبري، تح.، حبيب يغمائي (طهران، ١٩٧٧). حول هذه الترجمة انظر أيضاً، تشارلز آ. ستوري، الأدب الفارسي: مسح بيو-بيليوغرافي. مج١، الأدب القرآني (لندن، ١٩٢٧)، ص١ وما بعدها؛ آرثر ج. آربيري، الأدب الفارسي الكلاسيكي (لندن، ١٩٥٨)، ص٤٠ وما بعدها؛ ج. لازارد، *La Langue des plus anciens monuments de la prose persans* (باريس، ١٩٦٣)، ص٤١ وما بعدها؛ آ. أذرنوش، تاريخ ترجمة آز عربي به فارسي، مج١، ص٤٩ وما بعدها.

٣٦. حول النسب الساساني للسامانيين انظر على سبيل المثال أبو القاسم محمد بن علي بن حوقل، صورة الأرض، تح.، ميشيل دو غويه (ليدن، ١٨٧٣)، ص٣٨٨؛ نَرشَخي، تاريخ بخارى، ص٧٠. وحول انتمائهم للأحناف انظر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح.، م. دو غويه (ليدن، ١٨٧٧)، ص٣٢٣، ٣٣٩. وكان قرابة ذلك الوقت، حوالي ٣٧٠/ ٩٨٠، أن تمّت ترجمة كتاب السواد الأعظم في الكلام للقاضي الحكيم أبي القاسم إسحق بن محمد السمرقندي، وهو عمل حنفي هام، إلى الفارسية بأمر من الأمير نوح الساماني (حكم ٣٦٦-٣٨٧/ ٩٧٦-٩٩٧): انظر ترجمة السواد الأعظم، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٦٩)، وكان النص العربي قد نُشر لأول مرة في بولاق (١٨٣٧).

٣٧. انظر على سبيل المثال ترجمة تفسير الطبري، مج٢، ص٤٠٢ وما بعدها؛ مج٤، ص١١٥١ وما بعدها؛ مج٦، ص١٥٠٩ وما بعدها.

٣٨. حول أستان قدس قرآن انظر علي الرواقي، قرآن مترجم مقدس: كوهَنترين بركرد انقرآن به فارسي (طهران، ١٩٨٤)؛ ج. لازارد، "إضاءات جديدة على تشكل اللغة الفارسية..." في كتابه *La formation de la langue persans*، ص١٠٧-١٢١ (ولا يتفق لازارد، وهو محق، مع رقوي بخصوص تاريخ هذا القرآن، ويعتقد أنه متأخر قليلاً على ترجمة تفسير الطبري).

٣٩. مجهول، ترجمة قرآن: نسخة مؤرخة في ٥٥٦ هجري، تح.، محمد جعفر ياحقّي (مشهد، ١٩٨٥).

٤٠. الإسفرائيني، تاج التراجم في تفسير القرآن للأعاجم. ليس ثمة من ترجمة أفضل من هذه، وذكر الإسفرائيني في مج١، ص٧-٨، أن الترجمة هي إلى لغة من يفهمون العربية، وفي هذه الحالة فريضة.

٤١. أبو بكر عتيق بن محمد السورابادي، تفسير التفسير، تح.، سعيدي سيرجاني (طهران، ٢٠٠٢). ويمكن قراءة كنية المؤلف السوراباني (المصدر نفسه، مج١، ص٣) أو السورياني (المصدر نفسه، مج٤، ص٢٥٢٩). حول هذا الكتاب انظر يحيى مهدوي، "تفسير معروف به سورابادي"، مجلاى دانشكَدَه أدبيات، ١٢، ٥٢ (١٩٦٧)، ص١١٢-١٢٢؛ جوزيف فان إسّ، *Ungenutzte texte zur Karramiyya* (هيدلبرغ، ١٩٨٠)، ص٧٣-٧٤.

٤٢. أبو الفضائل رشيد الدين ميبودي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، تح.، علي أصغر حكمت (طهران، ١٩٥٢-١٩٦٠)؛ انظر أيضاً أنابيل كيلر، *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi* (أوكسفورد، ٢٠٠٦).

٤٣. أبو الفتوح حسين بن علي الرازي، روض الجِنان وروح الجَنان في تفسير القرآن، تح.، أبو الحسن شعراني (طهران، ١٩٦٢).

٤٤. نجم الدين عمر بن محمد النسفي، تفسير النسفي، تح.، عزيز الله الجويني (طهران، ١٩٧٤).

٤٥. حول الجنس الأدبي للتفاسير القرآنية بالفارسية انظر على سبيل المثال، حسن سادات ناصري ومنوشهر دانشبازوه، هزار سال تفسير فارسي (طهران، ١٩٩٠)؛ آ. آذرنوش، تاريخ ترجمه، مج١، صفحات كثيرة؛ فرانكلين لويس، "الأدب الفارسي والقرآن"، في جين د. ماكاولايف، مح.، EQ، مج٤، ص٥٥-٦٦.

٤٦. الجاحظ، البيان والتبيين، مج١، ص٣٨٤؛ وللمؤلف نفسه، الأخبار وكيف تصحّ، تح.، تشارلز بيلات في "الجاحظ..."، *Journal Asiatique*، ٢٥٥ (١٩٦٧)، ص٦٢؛ النص العربي، ص٨١؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مُشكل القرآن، تح.، إبراهيم شمس الدين (بيروت، لا ت.)، ص٢٣. ومن المفيد ملاحظة أن الزمخشري، الذي عارض استخدام الفارسية خلال الصلاة، عاد وتساهل كما يبدو مع ترجمة القرآن إلى لغات أخرى. (انظر كتابه الكشّاف، مج٢، ص٥٣٨).

٤٧. أبو إسحق إبراهيم بن علي الفيروزبادي، المهذّب في فقه الإمام الشافعي، تح.، زكريا عُميراتي (بيروت، ١٩٩٥)، مج١، ص١٣٦، ١٤٠؛ أبو حامد محمد الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام، تح.، محمد المعتصم بالله البغدادي (بيروت، طبعة جديدة، ١٩٨٥)، ص٥١-٥٦.

٤٨. حول هذه الأسئلة ثمة مصدر مفيد، عبد اللطيف طيباوي، "هل القرآن قابل للترجمة؟ رأي مسلم مبكر"، مجلة *Muslim World*، ٥٢ (١٩٦٢)، ص٤-١٦. وجدير بالذكر أن معلومات طيباوي حول الكتابات الإيرانية قليلة، ولو أن معظمها نُشر بعد دراسته.

٤٩. تمت ترجمة القرآن فيما بعد إلى لغات كان يستخدمها المسلمون (كالبربرية والتركية،... إلخ)، أو من قبل غير المسلمين (كاللاتين). انظر عصمت بينكار وهاليت إيرين *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations 1515-1980*، تح.، إكمال الدين إحسان أوغلو (استنبول، ١٩٨٦)؛ وأيضاً محمد جعفر يهَقي [يحقّي]، "مقدمة إلى الترجمات الفارسية الأولى للقرآن"، *Journal of Qur'anic Studies*، ٦ (٢٠٠٢)، ص١٠٥-١٠٩؛ فرانسوا ديروش، "خلاصة" في أمير- معزي، مح.، **معجم القرآن**، ص٨٧٤-٨٧٦؛ هرتموت بوبزين، "ترجمة القرآن"، في *EQ*، مج٥، ص٣٤٠-٣٥٨.

٥٠. أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، كتاب **الصيدنة في الطب**، تح.، عباس زرياب خوئي (طهران، ١٩٩١)، ص١٤. ووردت عند نصر الله بورجوادي بعنوان "حكمتديني وتقدسزبان فارسي" في كتابه بويجان، **مقالات در بَراى شعري عرفاني فارسي** (طهران، ١٩٩٣)، المقالة ١، ص١٣-١٤.

٥١. أبو الرجاء المؤمّل بن مسرور الشاشي، **روضة الفريقين**، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٨٠)، ص٢٩.

٥٢. أبو المجد مجدود بن آدم سنائي، **حديقة الحقيقة**، تح.، م. ت. مدرّس رضوي (طهران، ١٩٨٠)، ص٤٠٣-٤٠٤:

إذا كانت العربية حامية للدين، عندئذ يسطع أبو لهب كالشمس والقمر
أبو لهب كان من يثرب، ومع ذلك لَم يستجب لدعوة قد قامت الصلاة
بينما جاء سلمان من بلاد الإيرانيين
وكان راسخاً بقوة في دينه
فبالفطنة والعلم تعرف الروح كيف تحيا
ما تعنيه الفارسية أو العربية بالنسبة للروح؟

٥٣. انظر على سبيل المثال دراسة هنري كوربان في تقديمه لكتاب ناصر خسرو، **جامع الحكمتين**، الذي حققه ونشره مع محمد معين (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص٤ وما بعدها.

٥٤. حول خصائص لغة أنصاري انظر كتابات الأب دو بوركويل التي تجد مسرداً كاملاً لها عند جاك جوميه وريغيس مورلون نشراه بالفرنسية في مجلة *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*، ٢٧ (٢٠٠٨)، ص٧-١٤؛ وانظر مقالة ف. إيفانوف، "طبقات أنصاري في لغة هرات القديمة"، في مجلة *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٢٣)، ص١-٣٤ و٣٣٧-٣٨٢. وحول كتاب أحمد غزالي انظر مقدمة نصر الله بورجوادي لتحقيقه لكتاب سوانح لأحمد غزالي (طهران، ١٩٨٠)، والترجمة الإنكليزية (لندن، ١٩٨٦).

٥٥. لمزيد من التفاصيل انظر كوستانتين آ. إنوسترانسييف، **التأثير الإيراني في أدب المسلمين**، مع ملاحق (ترجمة غ. ك. ناريمان، بومباي، ١٩١٨)؛ ومقالة بوسورث عن "الأثر الفارسي في الأدب العربي" في كتاب ألفريد بستون، مح.، *Cambridge History of Arabic Literature. Volume I: Arabic Literature to the End of the Ummayyad Period*، (كمبريدج، ١٩٨٣)، ص٤٨٣-٤٩٦. ومقالة أمير- معزي بعنوان "شهربانو"، ص٥٣٢ وما بعدها؛ وله نفسه مقالة عن كتاب سليم بن قيس في كتابه مع سيمون هوبكنز، مح.، *Le Shi'isme imamite quarante ans après: homage a Etan Kohlberg* (تورنهوت، ٢٠٠٩)، ص٣٧.

٤

ادّعاء أهل السنّة بالإمام جعفر الصادق

حامد ألجَار

I

القول بأن جعفر الصادق (ت. ١٤٨/ ٧٦٥) قد قام بدور مركزي في توطيد الشيعية الإمامية وتوفير العناصر الأساسية اللازمة لبلورة صيغتها الاثني عشرية هو أمر لا يحتاج إلى كبير عناء في الشرح أو الاثبات. فمن خلال إصراره على مبدأ الاحتراز السياسي: التقية والسكون، في وجه استبداد الخلفاء، وضع نموذجاً بقيت الجماعة الشيعية الاثنا عشرية تطبّقه حتى مستهل فترة الغيبة، بل وبعد ذلك. والأكثرية العظمى من الأحاديث التي تتضمنها كتب الحديث الشيعية هي إما مروية عنه عن أجداده أو بمرجعيته الخاصة في روايتها. كما يُنسب إليه بحق تشكيل المذهب الفقهي المتميز الذي يحمل اسمه ويتضمن الأصول والفروع. وبالبناء على أسبقية أرساها والده، محمد الباقر (ت. ١١٧/ ٧٣٥)، قام بتطوير وتوسيع مفهوم تسمية الوريث المنصوص عليه، أو النصّ، وجعله شرطاً لتولي الإمامة. وعلى الرغم من الانشعاب التاريخي بعد وفاة جعفر الصادق إلى فرعي الإسماعيلية وما أصبح بعد ستة أجيال الشيعية الاثني عشرية، إضافةً إلى فروع أخرى، والنزاعات العرضية على الوراثة، فإن مبدأ النص ساعد في ضمان

بقاء الإمامة وانتقالها في ظل ظروف بالغة الصعوبة.[1]

لكن ثمة ادّعاءات أخرى بالميراث الخاص بجعفر الصادق؛ فقد جرت حقاً ملاحظة أن جميع الأحزاب الفكرية الأولى في الإسلام تقريباً (ربما باستثناء الخوارج) رغبت في دمج جعفر الصادق في تاريخها من أجل دعم "مواقع" مدارسهم.[2] وقد لا نستغرب ذلك، بسبب تمتعه بسمعة طيبة ومكانة واحترام في عصر لم يكن فيه الإسلام السني ولا الشيعي قد تبلور بصورة كاملة بعد، ناهيك عن وجود تعاملات هامة له مع الكثيرين ممن هم خارج دائرة أتباعه، الذين كان لهم إماماً بالمعنى الشيعي المتميز لهذا المصطلح. وتتفق كلا المصادر السنية والشيعية على أن كل من أبي حنيفة (ت. ١٥٠/ ٧٦٧) ومالك بن أنس (ت. ١٧٩/ ٧٩٥)، اللذين أُطلق اسماهما على مذهبي الحنفية والمالكية الفقهيين، كانا مرتبطين بصورة وثيقة بجعفر الصادق إما في المدينة أو بغداد. ولدينا روايات وافرة حول تفاصيل المواجهات بين جعفر الصادق وأبي حنيفة، الذي يُعتقد أنه قد هُزِمَ في مناظراته حول العديد من أصول الفقه. يضاف إلى ذلك روايته لأحاديث من مصادر سنيّة مما أكسبه صفة "الثقة" بين رواة الأحاديث في كتب الحديث السنية اللاحقة.[3] ويروى، أخيراً، أنه توجه بالنصيحة الدينية إلى من اعتبروا أوائل المتصوفة، كسفيان الثوري (ت. ١٦١/ ٧٧٦) وداوُود الطائي (ت. ١٦٠/ ٧٧٥)، وهي حادثة راحت تظلل اندماجه الكلي في تقليد الصوفية وحكمتها.[4]

وطبقاً للتصنيف بحسب الأجيال الذي اعتمدته الكتابات التاريخية السنية، فإن جعفر الصادق يُصنَّف بصورة شرعية كتابعي، أي الشخص الذي ارتبط بواحد أو أكثر من صحابة النبي واستفاد منهم. ومن الصحابة الذين ارتبط بهم لدينا أنس بن مالك (ت. ٩٣/ ٧١١) وسهل بن سعد. أما المؤرخ والمحدّث شمس الدين محمد الذهبي (ت. ٧٤٨/ ١٣٤٧) فقد منحه مكانة تدل على الفخر والاعتزاز ضمن المجموعة الخامسة من التابعين، ووصفه بأنه "أحد أعظم علماء المدينة"، لكن ومع أنه يضع قبل اسمه لقب "إمام"، إلا أن ذلك لم يحمل أي أهمية خاصة، فاللقب التكريمي الذي منحه الذهبي للصادق هو "شيخ بني هاشم".[5] وتقوم المصادر السنية أيضاً بتأكيد حقيقة ثابتة، إلى جانب موقعه كتابعي، وهي أنه كان ينتسب إلى أبي بكر بطريقين: فأمه، أم فروة، كانت بنت قاسم بن محمد بن أبي بكر وأمها أسماء بنت عبد الرحمن

بن أبي بكر. وتقديراً منه لهذه الحقيقة فقد ذُكِر أن جعفراً الصادق قال معلقاً: "لقد أنجبني أبو بكر مرتين".[٦] ويعدّ جده لأمه، قاسم بن محمد بن أبي بكر، من "الفقهاء السبعة" في المدينة، وليس ثمة سبب للشك بأن جعفراً قد درس على يديه وروى الأحاديث عنه.

لكن ثمة سلسلة من الأقوال الأكثر تعقيداً وأهميةً وإثارةً للشك تُنسب إلى جعفر الصادق في مصادر سنية متنوعة يبدو وكأنها تصادق على عقائد سنيّة أساسية كانت قيد التبلور في حياته، وتنكر، بناءً على ذلك، موضوعات مركزية في الشيعية. ويُعتقد أنه شدَّد في مناسبات متكررة على احترامه، بل وإجلاله، لأبي بكر وعمر، اللذين يُطلق عليهما سويةً لقب "الشيخين"، وكانا قد رُفعا آنئذ إلى مقام التمّيز الأعلى بين صحابة النبي.[٧] وعندما سُئل مرةً عن رأيه بهما يُحكى أنه قال: "أتسأل عن رجلين قد أكلا من ثمار الجنة؟"[٨] وبالطبع فإن مجرد طرح السؤال يتضمن أنّ ثمة تشكيكاً بجعفر الصادق وبرؤيته التي لم تكن تمنح الشيخين تقديراً عالياً؛ ومن هنا جاءت نبرة الجواب الغاضبة والحاسمة. وكانت استجابته في مناسبة أخرى قد قوبلت بالشك، فعندما تبرأ من "كل من تبرأ من هذين الاثنين"، ردّ السائل بصورة مضادة قائلاً إنه ربما كان يقول ذلك من باب التقية. ولذلك وجد أنه من الضرورة بمكان التشديد بالقول إنه "إذا كان الأمر كذلك لكنت أتبرّأ من الإسلام نفسه وأتبرّأ من شفاعة محمد".[٩] وفي مناسبة أخرى، وبينما كان مستلقياً على فراش مرضه، سمعه أحد زواره يناجي ربه: "يا ربّ، إنني بصدق أحب أبا بكر وعمر. وإذا كان في نفسي شيء غير ذلك [أي، إذا ما كنت أمارس التقية] فلا تجعل لي نصيباً في شفاعة محمد".[١٠] وجاءت مناسبة أخرى قال فيها الإمام جعفر إن الله يتبرأ ممن يتبرأ من أبي بكر وعمر.[١١] لكن الأهمّ من ذلك كله هو قولٌ جمع بين التبرؤ ممن يتبرأ ونفي مفهوم قائد الأمة المعصوم بحدّ ذاته. فقد روي أن الإمام جعفر الصادق قال لجماعة من المسافرين من المدينة إلى وطنهم، ولعله الكوفة أو أحد المراكز الشيعية الأخرى في العراق: "قولوا لأهل بلدكم إنّ كل من يدّعي أنني إمام معصوم تجب طاعته، فأنا بريء منه؛ وكل من يزعم أنني أتبرأ من أبي بكر وعمر، أنا بريء منه أيضاً".[١٢]

ويقال إنّ أحد السائلين عن مزايا الشيخين وفضائلهما لم يكن من المتحزبين لهما،

وإنما شيعياً يدعى سالم بن أبي حفصة. وعندما توجه بالسؤال إلى الإمام جعفر الصادق ومعه والده، محمد الباقر، عن رأيهما بأبي بكر وعمر، جاءت إجابتهما مثيرة لدهشته: "يا سالم، اعتبرهما حاميين لك وتبرأ من أعدائهما، فهما إماما هدىً".[١٣] إن هذا النعت هو جزء من المفردات الشيعية ووروده هنا يوحي بأن الصفة التي يحملها قد تحولت من أئمة أهل البيت إلى الشيخين، أو أنهم جميعاً على الأقل يتشاركون فيها.

ومن الأمور البارزة على نحوٍ خاص مجموعة من أقوالٍ منسوبة إلى الإمام جعفر الصادق تشير إلى جديه المتميزين، أبي بكر وعلي معاً. بعضها يعلن مبدأً إيمانياً يقول إنهما كلاهما يتمتعان بصلاحية الشفاعة له. قال: "لا أطلب شفاعة علي ما لم أطلبها من أبي بكر"، أو: "لا أعلم من أيٍّ من جديَّ أطلب الشفاعة: من أبي بكر أم علي!".[١٤] ونجد هنا تعبيراً عن موازنة بين الاثنين، لكنها موازنة تتباين مع المفهوم السني القائل إن الخلفاء الراشدين كانوا من أصحاب الكفاءة والتقدير ضمن نظام تسلسلهم الزمني. ثم نجد في أقوال أخرى أن الإمام جعفر الصادق قد صُوِّر وهو يُعبِّرُ عن ارتباط شديد، إن لم يكن أولياً، بأبي بكر. إنه يؤكد، بهذا الشكل، أن "من لا يشير إلى أبي بكر بصفة 'الصدِّيق' فإن الله لن يجعل أي صدق في حديثه".[١٥] إن أي شكٍّ بأن الإمام جعفر الصادق ربما ذمَّ أبا بكر كان سيملأه غيظاً وحنقاً: "هل من رجلٍ يذمُّ أجداده؟"،[١٦] وما هو بارز على نحو خاص تصريح آخر أطلقه جعفر الصادق من على فراش مرضه، وهو يحتضر، ولو أن ذلك غير مؤكد: "أرجو الله أن يمنحني نفعاً من انتسابي إلى أبي بكر. لقد وقعت الآن مريضاً وأُعيِّن خالي عبد الرحمن بن قاسم وصيّاً لي".[١٧] ولا نجد هنا أي ذكرٍ للإمام علي ولا للفائدة التي قد تتمخض من الانتساب إليه في الآخرة، وأن واحداً من ذرية أبي بكر، وليس من ذرية الإمام علي، هو من يسمّيه وصياً له. وما يتم الإيحاء به نجده مضمّناً في لفظٍ آخر: "كانت أسرة أبي بكر معروفة زمن الرسول بآل رسول الله".[١٨] ولا مجال لأن نخطئ بالمعنى هنا: فأهل البيت، المنحدرون من الإمام علي، ليسوا بآل بيت النبي الحقيقيين، وإنما هم ذرية أبي بكر، وأن انتساب جعفر الصادق روحياً إلى النبي إنما جاء من كونه واحداً من عديد هؤلاء. وهكذا فإن خط النسب البكري يلغي منافسه العلوي، بل ويسيء إليه ضمناً باعتباره بدعة ما بعد النبوة.

إن جميع هذه الأقوال والألفاظ المقصودة والهادفة المنسوبة افتراضياً إلى الإمام

جعفر الصادق تشترك باستخدامها مصطلحات شيعية من أجل الإساءة إلى العقائد الشيعية والترويج لنظيراتها السنية. فقد جرى اللجوء إلى عبارتي "تولّى" (بمعنى تأكيد الولاية) ونظيرتها النافية "تبرّأ" (بمعنى نفي العلاقة بالشيء والبراءة منه) فيما يتعلق بأبي بكر وعمر وأعدائهما، وليس بالأئمة من آل البيت وأعدائهم. والشفاعة في الآخرة، التي تُعزى عموماً إلى الأئمة من آل البيت، تتحول هنا إلى امتيازٍ للشيخين اللذين هما، إضافةً إلى ذلك، "إماما هدىً". ومن على فراش مرضه يمارس الإمام جعفر الصادق وظيفته في النصّ، لكنّ الوصي الذي يسميه كان بكري النسب، خاله عبد الرحمن بن قاسم، وليس سليلاً للخط العلوي. ثم يأتي دور نفي العصمة التي هي لأهل البيت مترادفة مع إثبات كل أشكال التوقير والتبجيل لأبي بكر وعمر. إن ذلك كله يوحي بتلاعب مرسوم بمفاهيم ومعتقدات شيعية، في زمانٍ وبأيادٍ غير معروفة، بهدف تقديم شخصية مركزية في تطور نشأة الشيعية وكأنها كانت مناوئة بصورة أساسية لتوجهاتها الرئيسية. غير أن الحقيقة الحاسمة هي بالتأكيد إقدام الإمام محمد الباقر في وقت سابق على رفض الدعوة التي وجهها زيد بن علي لقبول شرعية خلافة أبي بكر وعمر، وهي التي بقيت، هي والقول بجواز الثورة أو عدمه، نقطة خلاف رئيسية بين جناحي الزيدية والإمامية للحركة الشيعية استمرت في زمن الإمام جعفر الصادق وما بعده.[١٩]

ويبقى أمر النطق بالأقوال المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق وصحة نطقه بها قابلاً من ناحية نظرية لارتداء ثوب الحقيقة، لكن من باب التقية. فمن المسلّم به أن موضوع تقييم الروايات الصادرة من الإمام جعفر الصادق يصبح صعباً بسبب ممارسته للتقية، وفقاً لما يُقِرُّ به محدثو الشيعة.[٢٠] غير أن ذكر التقية في قولين من أقواله تحديداً – بصورة واضحة في أحدهما، "لو كانت الحالة كذلك..."، ومضمنّة في الآخر، "لو كان في نفسي غير ذلك" – هو ما يُبطل منطقياً هذه الإمكانية .فلو أن السائل شكّ بأن الإمام جعفر الصادق كان منغمساً في هذه الممارسة عندما تفوّه بالإجابة لما وجد أدنى سبب لتصديق تأكيده على خلاف ذلك. ثم إن التقية تستوجب سترها أيضاً، بحيث يصبح إنكار التقية شكلاً من أشكال التقية. يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد دليل على معرفة معاصري الإمام جعفر الصادق من غير الشيعة باعتناقه التقية؛ ولو كان الأمر كذلك لنظروا بالتأكيد نظرة الشك إلى جميع الأحاديث الأخرى ذات الصلة

بالشيخين، وكثير غيرها، ولم يكتفوا بهذين الحديثين فحسب.

وكذلك لا نستطيع التشكك، لأسباب مفهومة، بأن "تبرّأ" (أو البراءة) كَمُكمِّل ضروري لـ"تولّى" كانت حقاً موضع مناصرة الإمام جعفر الصادق وتأييده.[٢١] أما سبّ أبي بكر وعمر، باعتباره التعبير المسموع والعلني لفعل تبرّأ، فربما كان، من جهة أخرى، مستنكراً أو مُتَجنَّباً باعتباره خرقاً للتقية، ولذلك فإن إنكاره لم يكن يعني بالضرورة النظر إليه كمصادقة على لعن تلك الشخصيتين وشجبهما.[٢٢] وفي جميع الأحوال فإن الأحاديث موضع النقاش هي ذات صلة بتبرّأ أكثر من صلتها بسبّ.

إن جميع الأحاديث الواردة حتى الآن هي ذات صلة بأول خليفتين فقط. وبالمقابل فإننا نعثر على دليل رمزي لانسجام الإمام جعفر الصادق المزعوم بالمفهوم المُعرّف سنياً للخلفاء الراشدين الأربعة في كتاب **حقائق التفسير**، وهو تفسير جزئي للقرآن جمعه أبو عبد الرحمن السُلمي (ت. ٤١٢/ ١٠٢١) ونسبه، هو وآخرون، بطريقة مثيرة للتساؤل، إلى جعفر الصادق. وتتصل إحدى مجتزءات هذا التفسير بـ"آية النور" (٢٤:٣٥): فالإمام جعفر الصادق يفسرها على أنها إشارة إلى أربعة أنوار أرضية (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي) ترتفع إلى السماء لتندمج مع نظيراتها السماوية، الملائكة الأربعة الكبار، جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل.[٢٣] ونجد قولاً مشابهاً في كتاب **هزار حكاية صوفيان**، وهو مصنّف مجهول المؤلف يتضمن حكماً صوفية وقصصاً من القرن التاسع/ الخامس عشر كما يظهر. ويقال إن جعفراً الصادق قد قال إنه كُتب على أوراق كل شجرة من أشجار الجنة الأربع – سدرة المنتهى والطوبى والمأوى والخلد – اسم واحدٍ من الأربعة [الخلفاء الراشدين]، مكمّلاً بدعاء تقريظي.[٢٤] وجرى في كلا المصدرين – **حقائق التفسير** و**هزار حكاية صوفيان** – نقل المكانة السامية المتفردة للخلفاء الراشدين وتحويلها من هذه الدنيا إلى الحياة الآخرة؛ ولذلك يمكن القول إن كلاً من الكتابين صدىً للآخر. غير أن ذلك لا يبلغ مبلغ البرهنة على المصداقية وإثباتها، حتى لو كان ذلك لسبب لا يتعدى مفهوم الخلفاء الراشدين، باعتبارهم رباعية قياسية متجانسة من أصحاب الجدارة ضمن تسلسل زمني، وأن هذا المفهوم لم يكن قد تبلور بعد حتى بين أهل السنة زمن جعفر الصادق. وكان أحمد بن حنبل (ت. ٢٤١/ ٨٥٥) قد أخذ وقتاً هاماً قبل أن يُسلّم بأنه يمكن إضافة الإمام علي إلى

هذه المجموعة، حتى ولو كان في الموقع الأخير منها.[٢٥]

II

إن أطول مجموعة من الأقوال المنسوبة إلى الإمام جعفر الصادق وأكثرها تفصيلاً في نقض الإمام المزعوم للمعتقدات والمواقف الأساسية للشيعية تتكون من مشادة كلامية قيل إنها جرت مع "رافضي" مجهول في زمان ومكان مجهولين. ونجد نص هذه المجادلة مدوناً في مخطوطتين، إحداهما محفوظة في استَنبول (شِهِدْ علي باشا، ٢٧٦٤، الورقات ١٥٢–١٥٧)، والأخرى في دمشق (الظاهرية، ٣٨٤٧، الأوراق ٢٢٧–٢٣٥). الأولى مؤرخة في ٦٦٩/١٢٧٠، والثانية بلا تاريخ، مع أن اسم ناسخها، ويدعى علي بن مسعود الموصلي، معلوم والهوامش الموجودة في نهاية النص، وأقدمها مؤرخ في ٥٨٨/١١٩٢، تشير إلى أنها أقدم من نسخة استَنبول. وقد حقق هذه المجادلة ونشرها علي بن عبد العزيز العلي في الرياض عام ١٤١٧/ ١٩٩٦، وهي طبعة تبنّت الأسلوب النقدي بالمعنى التقني لأنها اعتمدت على الجمع بين النسختين، لكنها لم تكن كذلك في مصادقتها على النص باعتباره سجّلاً صادقاً وموثوقاً للمجادلة؛ ناهيك عن كون المادة الاستهلالية مرتّبة بطريقة سيئة.[٢٦]

وما هو جدير بالملاحظة أنّ السلاح الذي استخدمه الإمام جعفر الصادق في هذه المجادلة المزعومة في نقض الشيعية اقترن ببساطة بالرافضي، وهو مصطلح لم يرد في الألفاظ غير المترابطة التي عايناها أعلاه. ولا بد أن ذلك يشير إلى أن النص مصنوع في زمن كانت هذه الكلمة قد أصبحت فيه تسمية مسيئة لجميع أصناف الشيعية، ولو أن المعنى الأساسي "للرافضة" – وخاصةً لأول خليفتين – بقي يحتل بلا شك المواضع الأعلى في أذهان مستخدميه.[٢٧]

وبعد إلقاء التحية على جعفر الصادق بكل احترام يطرق الرافضي لبّ المسألة بسؤاله الإمام عمّن يكون أفضل الرجال بعد النبي. ويرد جعفر الصادق "أبو بكر"، مستشهداً بالإشارة التي وردت بحقه في القرآن، (٩:٤٠) ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ﴾.[٢٨] ويجيب الرافضي بأنه في المناسبة ذاتها، أي مناسبة الهجرة، نام علي بن

أبي طالب في فراش النبي لخداع المكيين "دون خوف أو وجل"، وجاء رد جعفر الصادق سريعاً وحاسماً مؤكداً أن عدم الخوف ذاك هو ما امتاز به أبو بكر أيضاً.[٢٩] غير أن الرافضي يشكّك بهذا الأمر مشيراً إلى ذلك الجزء من الآية التي تصف النبي وهو يحضّ "صاحبه" على عدم الحزن. وهنا يبيّن جعفر الصادق أن الخوف شيء والحزن شيء آخر، وفضلاً عن ذلك، فإن إمكانية تعرض النبي للقتل هي ما أثارت الحزن في نفس أبي بكر، وليس قلقه على سلامته الشخصية.[٣٠] وتحول الرافضي بعد ذلك إلى الآية القرآنية (٥:٥٥) بما تذكره بخصوص أولئك الذين ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، والتي فسّرها النبي على أنها إشارة تقريظية إلى علي بن أبي طالب. ويتجاهل جعفر الصادق ذلك ولا يجادل فيه، بل يجيب أن الآية التي سبقتها (٥:٥٤) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ تتضمن مرتبة لأبي بكر أسمى بعد وأكثر استقامة، فقد كان هو من حارب بنجاح ضد أهل الردة الذين رفضوا القبول بدفع الزكاة بعد وفاة النبي. ثم يقدم جعفر الصادق رواية ملخصة للحروب موضوع الكلام، حيث تمّ تشويه إحداها بصورة بارزة بالزعم بأن المرتدين تجمعوا في نهاوند لمواجهة القوات التي احتشدت تحت إمرة أبي بكر.[٣١] فالصراع ضد أهل الردة كان في شبه الجزيرة العربية، وفي منطقة حائل بصورة أساسية، بينما كانت المعركة التاريخية التي حدثت في نهاوند، في غربي إيران، عبارة عن هزيمة منكرة للجيوش الساسانية، وعُرفت باسم النصر الأكبر أو فتح الفتوح حيث جعلت الهضبة الإيرانية مفتوحة أمام المسلمين في العام ٦٤٢/٢١، أي إبان خلافة عمر. ومن غير المعقول أن يكون جعفر الصادق قد خلط بين هذين الحدثين الهامين إلى هذا الحد.[٣٢]

وبما أنه كان مصمماً على إثبات تفوق علي بن أبي طالب على أبي بكر، فقد استشهد الرافضي بعد ذلك بالآية القرآنية (٢: ٢٧٤) ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً﴾ زاعماً أنها تشير بصورة محددة إلى صاحبه البارّ المعروف، لأن هذا الأخير هو من كان ينفق بانتظام ديناراً في الليل وآخر في النهار، ديناراً في السر وآخر في العلن. ويرد جعفر الصادق على ذلك بالقول إن الآيات القرآنية (٩٢: ٥–٧) ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى﴾ والآيات

(٩٢: ١٧-٢١)، التي تعد بصورة مماثلة بالجزاء الأعلى لأولئك الذين يجمعون بين الكرم والتقوى والإخلاص لله، فإنها تشير إلى أبي بكر تحديداً لأنه هو من أنفق كامل ثروته في سبيل الإسلام.[٣٣]

أما الآية التالية التي لجأ إليها الرافضي تأييداً لتفوق علي فكانت (٩: ١٩) ﴿أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ﴾، ويردّ جعفر الصادق بأن المقابل لتلك الموازنة على الأقل هو الآية (٥٧: ١٠) التي تبرز تفوق خصال الذين ينفقون أموالهم ويجاهدون في سبيل الإسلام قبل فتح مكة. ويؤكد جعفر الصادق أن هذا الوصف المفصّل ينطبق على أبي بكر تماماً؛ فهو الأول من بين الصحابة في إنفاق أمواله، وهو الأول في المشاركة في المعارك.[٣٤]

ويجيب جعفر الصادق على الزعم التالي للرافضي بأنّ علياً لم يشرك بالله ولو لطرفة عين، بالقول إنّ الله قد كرّم أبا بكر برفعه إلى درجة أعلى في جميع المقاييس، وفقاً للآية (٣٩: ٣٣) "التي تجعله الذي جاء بالصدق وصدّق به"، ومنها اشتقت صفته "الصدّيق". وكان أبو بكر قد سارع إلى تأكيد صدقية الآيات التي نزلت حول المعراج عندما ذهب الآخرون إلى التشكيك بها وتكذيبها.[٣٥] أما بالنسبة للمودّة في القربى التي أُمر النبي بطلبها من المؤمنين باعتبارها الأجر الوحيد له (الآية ٤٢: ٢٣)، وهي موضوع النقاش التالي الذي تقدّم به الرافضي، فإنها قد نُسِخَت، برأي جعفر الصادق، بالآية (٥٩: ١٠) التي تطلب من المؤمنين الدعاء لله وطلب المغفرة لإخوانهم الذين سبقوهم في الإيمان والامتناع عن كل أشكال الاحتجاج ضدهم. ويستدل جعفر الصادق من ذلك أن طلب المغفرة له أمرٌ مُلزم، وحبه واجب، وبغضه يبلغ مبلغ الكفر.[٣٦] ثم يورد الرافضي، الذي لم يثنه جهد جعفر الصادق المتواصل لنقض مجادلاته، حديثاً وصف فيه النبي حفيديه، الحسن والحسين، بأنهما "سيدا شباب أهل الجنة، وأبوهما، علي، خيرٌ منهما". ويردّ جعفر الصادق بحديث آخر، يُفترض أنه روي له عن طريق من يتصل بنسبه من جهة أمه. وطبقاً لذلك الحديث، كان علي مع النبي لوحده في إحدى المرات عندما وقع نظره على أبي بكر وعمر، فقال له النبي: "يا علي هذان هما سيدا رجال الجنة وشبابها، وسيدا جميع العصور التي مضت

وما سيمضي بعد، باستثناء الأنبياء والرسل. لا تخبرهما بذلك يا علي ما داما حيين".[٣٧] والظاهر أن تشكيل هذا الحديث جاء على نموذج الحديث الأكثر شهرةً الذي أورده الرافضي، وورد فيه ذكر الحسن والحسين؛ ومن هنا جاءت الحاجة لإضافة عمر مردفاً إلى أبي بكر.[٣٨] وكائناً ما يكون الأمر فإن ذكر الحديث عند هذه النقطة يمهّد السبيل لتقديم موضوع الشيخين ووضعه على بساط البحث والمناقشة.

وتنتقل المجادلة بعد ذلك إلى موضوع المفاضلة بين فاطمة وعائشة باعتبارهما أُمَّيْنِ لكلا خطي النسب الذي تجري مناقشته، وبالطبع كان موقف الرافضي إلى جانب الأولى. فبعد تلاوة فاتحتي سورتي يس (قرآن ٣٦) وحم (قرآن ٤١)، ربما ليبين القيمة المتساوية لهاتين السورتين، حيث أن كلاً منهما تبتدئ بحرفين من باب التناظر مع ما زعم من مكانة متساوية لهاتين المرأتين، يرفض جعفر الصادق الإجابة على السؤال لأن كل من يتوجه بالنقد إلى زوج النبي، كما يقول، فهو ملعون، وكل من يُسيء إلى ابنته فهو ملعون. غير أن الرافضي يردّ بذكر الحقيقة الدامغة المتعلقة بقيام عائشة بمحاربة علي، فتأتي استجابة جعفر الصادق مقتصرةً على ذكر الآية القرآنية (٣٣: ٥٣) ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ﴾، الأمر الذي تضمّن أن انتقاد عائشة يبلغ مبلغ الأذية للنبي والتسبّب له بالحزن.[٣٩]

حتى هذه النقطة كان الجدال متركّزاً على المفاضلة بين أبي بكر وعلي لوحدهما، باستثناء اقتران عمر مع أبي بكر في كونهما سيدَي شباب الجنة وكبارها. ويأتي الآن دور وضع الخلفاء الراشدين الأربعة جميعهم موضع المناقشة عندما ينطق الرافضي بالسؤال حول ما إذا ورد أي ذكر لهم في القرآن. ويأتي رد جعفر الصادق على ذلك مؤكّداً بطريقة بارعة، فاقت كل ما ورد في النقاشات حتى الآن، أن ذكرهم موجود ليس في القرآن فقط، وإنما في التوراة والإنجيل أيضاً. فالآيات القرآنية التي تلمّح إليهم هي تلك التي تضمنت كلمات "خلائف" و"خلفاء" و"يستخلفنّكم" (٦: ١٦٥؛ ٢٧: ٦٢؛ ٢٤: ٥٥). أما بالنسبة لذكرهم في التوراة والإنجيل فهو مشتق أيضاً من القرآن، أي من قراءة جعفر الصادق الخاصة للآية القرآنية (٤٨: ٢٩): ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ [=أبو بكر] أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ [=عمر] رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ [=عثمان] تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا [=علي] سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ

﴿ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ﴾. وأسخط استرسال الرافضي في عناده جعفر الصادق الذي ضربه على صدره قبل متابعته في تقديم تفسير خاص لهذه الآية المطوّلة: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ [=أبو بكر] فَاسْتَغْلَظَ [=عمر] فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ [=عثمان] يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ [=علي] وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا [=عامة الصحابة]﴾.[٤٠]

ثم يختتم عرضه لفضائل الخلفاء الأربعة بحديث ورد إليه عن علي عبر سلسلة أجيال من أهل البيت. فيروى أن النبي قال إنه ما إنْ يُبعث [يوم القيامة] قبل جميع بقية البشر، حتى يدعوه الله لاستدعاء خلفائه. عندئذ سيتم بعث كل واحد من الخلفاء الراشدين لوحده وفقاً لنظام ترتيبهم في ممارستهم للخلافة كي يُحاسبوا عن أعمالهم في الدنيا حساباً يسيراً، وكل واحد منهم ملفوف بعباءتين من القماش الأخضر ويقف أمام العرش الإلهي. ويسأل الرافضي حول ما إذا كنا نجد تأكيداً لهذا الحديث في القرآن، فيأتي رد جعفر الصادق بتلاوة الآية (٣٩: ٦٩): ﴿وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾، وبتفسير الفئة الثانية المشار إليها، أي الشهداء، على أنها أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.[٤١] إن تطابق هذا الحديث المزعوم مع القرآن يبدو كافياً لإقناع الرافضي بغلطه، فيسأل جعفر الصادق حول ما إذا كانت توبته عن التفريق بين علي وبين سابقيه الثلاثة مقبولة، فيؤكد له جعفر أنّ الشيء الأكيد بصدق هو لو أنه تمسّك بمعارضته لهؤلاء الثلاثة حتى وفاته لكان مات خارج حظيرة الإسلام ولذهبت جميع أفعاله الخيرة ﴿هَبَاءً مَّنثُورًا﴾ (القرآن ٢٥: ٢٣)، تماماً كما هي الحال مع الكافرين.[٤٢]

إن صحة هذا النص، كلياً أو جزئياً، تبدو في وضع شديد الالتباس. فقد شوّهها ذكر مكان حروب الردة في نهاوند، إلى جانب الحذف الذي أصاب سلاسل الأئمة (الذين ذكرهم جعفر الصادق كمرجعيات لبعض أقواله) في بعض المناسبات؛ إذ يبقى من غير المعقول أن يكون مشوشاً ومضطرباً إلى هذا الحد في مثل هذه الأمور.[٤٣] ومن المسلّم به أن مخطوطة استنبول تتضمن حاشية تقول إنها نُسخت عام ٦٦٩/ ١٢٦٩-١٢٧٠ من قبل شيخ يقرب اسمه من أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الأنصاري البخاري، وهي تحصّلت له بطريق القراءة[٤٤] في مكة من الشيخ مجد الدين أبي الفتح بن الحسين بن سهل بن علي بن بندار اليزدي، الذي وصلته من الشيخ أبي النصر عبد الرحمن بن

القاسم بن أبي الفضل، الذي حصل عليها من أبي الحسن سعد بن علي بن بندار. ولا نعرف سوى القليل جداً حول أيٍّ من هؤلاء الأشخاص باستثناء مجد الدين اليزدي، الذي هاجر في مرحلة محددة من حياته - ربما بعد سياحته في مكة - إلى الموصل ومات هناك سنة ٥٧١/ ١١٧٥-١١٧٦.[٤٥] وتظهر الموصل في تعليقات الحواشي الأقدم عهداً المدونة على مخطوطة دمشق: في العام ٥٨٨/ ١١٩٢، منح شخص يقرب اسمه من علي بن مسعود الموصلي إجازة بنسخ النص إلى ما يقرب من ثمانية أشخاص بمن فيهم زوجاته الثلاث.[٤٦] وقد يُفيد ذلك بأن النص وعملية إيصاله [من جيل إلى آخر] تمثل شيئاً يمكن تسميته بالتقليد الموصلي. أما نسخة دمشق فتشترك مع نظيرتها من استنبول بالسند الذي يبتدئ مع الشيخ أبي القاسم الأنصاري البخاري، ويتواصل مع أبي الحسن سعد بن علي بن بندار؛ غير أن الاسم التالي في السند هو أبو النصر بن عبيد الله بن علي الفضل بن الحسين اليزدي، الذي أوصل هذا التقليد الأدبي إلى أبي يعقوب يوسف بن هبة الله بن محمود الدمشقي في العام ٥٤٦/ ١١٥١، أي قبل سنتين من وفاة كلا الرجلين. يضاف إلى ذلك كله أن مخطوطة استنبول تعود ببداية سند الرواية إلى الشيخ أبي القاسم الأنصاري البخاري نفسه أيضاً وصولاً إلى أبي محمد عبد الله بن مصافر؛ متضمنةً أبا بكر بن خلف الهمذاني، وأبا الحسن أحمد بن محمد بن أزمه، وأبا الحسين بن علي الطنافسي، وخلف بن محمد القطواني، وأخيراً علي بن صالح.[٤٧] لكن لم يرد ذكرٌ للشخص الأخير لا باعتباره متلقياً للتقليد الأدبي من أي شخص آخر ولا باعتباره سمعه من جعفر الصادق نفسه.

يضاف إلى ذلك أنّ ثمة اعتبار عام بأن موضوع المناظرة له طبيعة منهجية مصطنعة لدرجة أنه يصعب أن يكون ممثلاً حتى لمسودة المجادلة التقريبية. وبالتسليم بعجز الرافضي عن نقض أيٍّ من الأجوبة التي أعطاها جعفر الصادق لأسئلته، فإن إلحاحه يصدح بنغمة المغالطة ولا يخدم سوى الهدف الجدلي المتمثل بالسماح للإمام بتثبيت نجاحه وتوطيده. لكن ليس ثمة سبب واضح لاعترافات الرافضي الاعتذارية عن غلطه في نقطة كسبها بدلاً من كون ذلك قد تم في مرحلة مبكرة من المجادلة؛ فالتغير في قلبه يأتي بصورة غير معلنة بالكلية. ويبدو من المعقول الاستنتاج بأن المناظرة هي عبارة عن تلبيسة جدلية منحازة وخرقاء من زمن متأخر سعت إلى تجميع موضوعات

أقدم عهداً أُشير إليها في أقوال متفرقة من أجل توسيعها والإضافة إليها في صورة جدلية مستدامة. إن وجود نسختين معروفتين فقط من المخطوطة يوحي، إضافةً إلى ذلك، بأن النص لم يتمتع سوى بتداول محدود ولم يجرِ استخدامه كحجة من قبل الجدليين المنحازين المناوئين للشيعة.

III

ثمة عدد من الطرق الصوفية، السنّية في انتمائها الديني، التي كانت ناشطة في العالم الإيراني إبان الفترتين المغولية والتيمورية والجديرة بالانتباه بسبب الاهتمام الذي كرّسته للأئمة الاثني عشر باعتبارهم الخط المميز من الورثاء الروحانيين عن النبي. ولقد جرى ذكر هذه الظاهرة الموسومة عن كياسة ب"السنّية الاثني عشرية"،[48] كدليل على التحول المفترض لتوجهات الشيعية التي وصلت إلى استنتاجها الطبيعي والعنيف المتعلق ب"لو" في ظل رعاية الصفويين، رعاة التبشير القسري بالشيعية. غير أن أولئك "السنّيون الاثنا عشريون" لم يكونوا شيعيين أصليين؛ إذ إن هدفهم كان، في عدة حالات جديرة بالملاحظة على الأقل، فصل الأئمة من الشيعية بشكل كامل وتبنيّهم بدلاً من ذلك ضمن المؤسسة السنّية. وفي هذا السياق جرى النظر إلى جعفر الصادق على أنه المرشح المناسب على نحوٍ خاص لمثل هذا التملك والتبنّي، ويعود السبب في جزءٍ منه إلى ضمه في السلاسل الأولية للطرق موضوع الكلام. وهكذا فقد كتب الشيخ الكبراوي نور الدين الإسفرائيني (ت. ٧١٧/ ١٣١٧) أنّ جعفراً الصادق يتمتع بالتأكيد بمرتبة ذات تمّيز خاص في ضوء تحدّره المزدوج (روحياً ومادياً) من النبي، غير أن هذا الإقرار لا ينطوي بأيّ حالٍ من الأحوال على اعتناق الشيعية. وعلى العكس من ذلك، فإن الإسفرائيني يقول إن "الإمام جعفر كان مشمئزاً منهم [الشيعيون]... فما هو البرهان على أن مذهبهم هو مذهب الإمام جعفر؟".[49]

غير أن النقشبندية السنّية المتشددة هي من استخدم أعظم طاقة لديها لإثبات مزاعمها في الإمام جعفر الصادق وإدخاله في تقليدها الخاص. وقد تفردوا بين جميع الطرق الصوفية الرئيسية الأخرى بتتبع سلسلة نسبهم الأولية إلى النبي عبر أبي بكر

بشكل أساسي، ومنه إلى سلمان الفارسي أولاً ومن ثم إلى خال جعفر الصادق، قاسم بن محمد بن أبي بكر، وبعده إلى جعفر الصادق نفسه. إن مفهوم الصلة الروحية بين سلمان الفارسي وأبي بكر تستحق ملاحظة عرضية لكونها بعيدة عن الإمكانية والاحتمال، بينما الشيء الأكثر أهميةً بالنسبة لتأهيل النقشبندية يتمثل في إعادة إظهار علاقة قاسم بن محمد بن أبي بكر بجعفر على أنها روحية تقوم على النقل العلمي بين الطرفين. وقد تمخض ذلك عن نموذج من النسب المزدوج لجعفر الصادق يختلف عن ذلك الذي تصوره الإسفرائيني، لأنه اشتمل على أبي بكر تحديداً كجد روحي. وهكذا فقد أصبح النسب البكري مساوياً على الأقل لانتساب جعفر الصادق إلى علي بن أبي طالب، بل واكتسب أهميةً خاصة باعتباره أصبح نقطة التقاء لجدولين يستقيان من المنبع النبوي – البكري والعلوي.

لقد تحقق الغرض بحماسة وإلحاح مميزين من قبل الشيخ أحمد سيرهندي (ت. ١٠٣٤/ ١٦٢٤)، المعروف باسم إمام ربّاني، أو حضرة مجدّد ألف ثاني من جهة مزاعمه الألفية، ونسبةً إليه سمّي فرع مجددي في الطريقة النقشبندية. فراح يفترض أنه:

> من الممكن القول إن معظم دروب الصوفية تعود إلى الإمام جعفر الصادق المنسوب روحياً إلى حضرة صِدّيق [أبي بكر]؛ فلماذا لا تعود السلاسل الأخرى إليه [ولكن إلى الإمام علي بدلاً من ذلك]؟ وجوابي هو أن الإمام [جعفر الصادق] مرتبط بكل من حضرة صِدّيق وحضرة أمير [الإمام علي]، رضي الله عنهما. ومع أن كلا النسبين العليين يجتمعان في شخصه [جعفر الصادق]، إلا أن كمال كل واحد منهما يبقى متميزاً ومنفصلاً عن الآخر. وقد اشتقت مجموعة [من الصوفية] نسباً صديقياً [بكرياً] منه بسبب نسبته الصديقية، بينما اشتقت مجموعة أخرى منه نسباً أميرياً [أي علوياً] بسبب نسبته العلوية ولارتباطه بالأمير. وسنحت الفرصة لهذه المجموعة الوضيعة للارتحال إلى برغانا بينَريس، المكان الذي يلتقي فيه ماء الغانج بماء جُمنا. وعلى الرغم من هذا الاتصال بين النهرين، إلا أنه كان ظاهراً بصورة جلية بقاء مياه الغانج متميزة عن مياه

> جُمنا، وكأنهما منفصلان بعضهما عن بعض بحاجز كي لا يتمازجا. وصار أولئك الذين يعيشون عند نقطة الالتقاء من جهة ضفة الغانج يسحبون ماءهم من ذلك النهر، وأولئك الذين يعيشون على ضفة جُمنا يسحبون ماءهم من ذلك النهر.[٥٠]

لكن يجب ألاّ يؤخذ ذلك على أنه يتضمن مساواة بين النهرين، لأن السيرهندي سرعان ما يذكّر القارئ بأن علياً بن أبي طالب، طبقاً للخواجا محمد بارسا (ت. ٨٢٢/ ١٤١٨)، النقشبندي البارز من الرعيل الأول، قد تلقّى تدريباً روحياً لم يقتصر على النبي فقط، وإنما جاء من أبي بكر أيضاً إذا لم نذكر عمر وعثمان؛ لكنّ أبا بكر لم يكن بصورة معكوسة مديناً لعلي.[٥١] إنّ منح هذا الامتياز لأبي بكر على علي يتطابق بصورة كاملة مع التفضيل الممنوح للأول على الأخير المنسوب إلى الإمام جعفر الصادق في الأقوال التي تمّ تفحصها أعلاه؛ ومن هنا، ربما لم يكن من قبيل المصادفة حدوث هذا الأمر في سياقٍ كان فيه جعفر الصادق موضع نظر. وفي جميع الأحوال، من المفترض أنه بسبب ذلك الموقع الفريد لجعفر الصادق في الفترة ما قبل التاريخية المتخيلة للطريقة النقشبندية، وباعتباره نقطة التقاء التيارين، أن أصبح التحدّر منه، من جهة النسب ومن جهة روحية، يُنسب إلى جد هذه الطريقة بهاء الدين نقشبند (ت. ٧٩١/ ١٣٨٩).[٥٢]

ويظهر عداء النقشبنديين الأوائل للشيعية في كتاب بارسا، **فصل الخطاب**، الذي هو تجميع ضخم لموضوعات عقائدية متنوعة. فقد استهلّ الفصل الخاص بالعقوبات بقسمٍ فرعي خصصه للعقوبات المعجزة التي يخضع لها بعض الروافض. وهكذا، فإن رجلاً في اليمن قام بسبّ أبي بكر وعمر، يصبح معرضاً تدريجياً للنوائب فيتحول إلى قرد، حيث تظهر عليه مظاهر القردية صعوداً من أخمص القدمين حتى قمة الرأس، ويتم تبنّيه بالنتيجة من قبل قطيع من القردة يشفق عليه. بينما يتحول سبّاب آخر ببطء شديد إلى خنزير، في حين يتحول آخر إلى كلب.[٥٣] غير أنّ جعفراً الصادق لم يُذكر هنا بسبب الإلحاح المنسوب إليه في مكان آخر بوجوب إظهار الاحترام للشيخين، مع أن بارسا يقوم في مكانٍ لاحق من الكتاب بالربط بينه وبين أبي بكر عبر اقتراحه بأن تشابه لقبيهما – الصدّيق والصادق، وكلاهما مشتق من الجذر ص د ق – يشير إلى

تحذُّرٍ مزدوج، روحي ونَسَبي.[٥٤] وفي حين لا يدّعي صراحةً انتساب جعفر الصادق إلى التقليد السنّي، إلا أن بارسا يُلحُّ على النظر إليه كـ"عارف" بصورة أساسية: "إنه لم يطلب الإمامة أبداً ولم يتنافس على الخلافة مع أي شخص، ومن هو غارق في محيط المعرفة لن يتطلّع إلى ما هو مجرّد غدير ماء".[٥٥] تلك كانت بالفعل حالة جميع أهل البيت حتى زمانه، "فعلم أهل التصوف هو علم محفوظ لأهل البيت خلال الأجيال الأول والثاني والثالث وصولاً إلى جعفر بن محمد الصادق". يضاف إلى ذلك أن بارسا يقدّمه كشخصية خاتمة لخط أهل البيت، "وبعده، كل من يحافظ على صحبة المتصوفة (الفقراء) يعتبر هو وجميع أقرانه من أهل بيته [بيت جعفر الصادق]".[٥٦] والتضمين هنا واضح: النقشبنديون، باعتبارهم ورثة ملقّنين لجعفر الصادق، يعتبرون أنفسهم أهل بيته، فنالوا بهذا الشكل امتياز العلاقة معه، إن لم نقل حصرها فيهم.

وكان بارسا، في الوقت نفسه، يدرك أنّ خط الأئمة من أهل بيت النبي قد تواصل بعد جعفر الصادق، وطبقاً لذلك فإنه اعترض عليه مع مجموعات متنوعة من بين الشيعة الذين جاهروا بادّعائهم له. غير أن استخدام بارسا عبارات "روافض" و"شيعة" و"إمامية" يبدو غير متّسق ويوحي بأنها كانت، بالنسبة إليه، قابلة للمبادلة فيما بينها، مع أنه ينظر إلى "الشيعة" كمصطلح عام يحتضن كل الفرق وتفرعاتها. وفي جميع الأحوال، فإن التمايزات التي قد توجد بينهم هي ذات شأن ضئيل في نهاية الأمر، لأنهم كلهم، بكلمات بارسا، "حيارى منقطعون عن الحقيقة".[٥٧] ولكون الحالة كذلك، فقد تمّت تبرئة جعفر الصادق من أي ارتباط مع الشيعة في مجملهم، وليس مع الغلاة فحسب، ممن كانوا يقصدون تأليهه:

> إنه غير مسؤول تجاه خصائص وحماقات المدارس المتنوعة للروافض. فالشيعة انقسموا إلى فرق، وانتحلت كل واحدة منها مذهباً ونسبته إليه وربطته به عندما رغبت في نشره والدعوة إليه. لكن لم يكن له ارتباط بأي شكل كان بالرفض أو الاعتزال ولا بسائر الأهواء الأخرى.[٥٨]

وطبقاً لبارسا، فإن كلا الإمامين جعفر الصادق ووالده محمد الباقر قد تبرأا بصورة صريحة من التعاليم الخرقاء للروافض، ولكن

> عندما انقسمت الشيعة إلى مجموعات مختلفة، وكل واحدة منها صارت ترغب في نشر آرائها الخاصة، عندئذٍ سعت إلى نسبتها إلى إمام من أئمة أهل البيت. إن مقالات الشيعة هي من النوع الذي يدفع أي إنسان عاقل إلى اعتبارها بعيدة عن جواز الاستماع إليها، ناهيك عن الاعتقاد بها.[٥٩]

وثمة محاولة مشابهة لفصل الأئمة الاثني عشر عموماً وجعفر الصادق خصوصاً عن الشيعية قام بها الشاعر والعالم الشهير عبد الرحمن جامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢). وكان جامي مخلصاً متحمّساً للنقشبندية، وبقي على بغض دائم للشيعية طوال حياته متّهماً إياها بالعقيدة الخاطئة الهدّامة. ويُروى عنه قوله:

> نحن مقتنعون بشدة أن أهل بيت النبي، الذين يتألفون من اثني عشر إماماً – عليه وعليهم بركاته وسلامه –، لم يكن لديهم إطلاقاً مثل هذا الاعتقاد المفسد. وأقسم بالله العلي العظيم أنني لو كنت مقتنعاً بأن تلك كانت عقيدة آل بيت النبي الأطهار لكنت أول من آمن بها. [وما حصل هو أن] حفنة من اليهود الجاهلين قاموا، مدفوعين بالرغبة في إلقاء ظلال الشك على أسس الدين بحد ذاتها، بتلفيق بعض الهراء ونسبوه افتراءً إلى أولئك الأنقياء الطاهرين، على الرغم من جهل هؤلاء وعدم معرفتهم بأي جزء منها [التلفيقات].[٦٠]

ويشرح جامي بصورة مشابهة في مناسبة أخرى أنه على الرغم من أن أرفاض زمانه، ممن "تخطّوا حدود الكياسة والأدب"، نسبوا عقيدتهم "قبضة من الأكاذيب" إلى الإمام جعفر الصادق، إلا أن "مذهبه لم يكن سوى الصراط المستقيم لأهل السنّة والجماعة" (جادّا–ى سُنّة وفا–جماعة).[٦١] وانسجاماً مع الميل النقشبندي العام لتأكيد النسب البكري للإمام جعفر الصادق، يقوم جامي باستهلال ملاحظاته على أقوال جعفر في كتاب شواهد النبوة بالإشارة المتكررة إلى قول الإمام: "ولدني أبو بكر مرتين".[٦٢]

غير أن الأكثر بروزاً على الأرجح هو الزعم أنّ الإمام جعفر الصادق نفسه كان قد صادق شخصياً على هذا المشروع النقشبندي الإنقاذي لتخليصه من براثن الشيعة.

وكان سيد محمد باداماري، وهو شيخ نقشبندي أجبره الاضطهاد الصفوي على اللجوء إلى مدينة أُورمية الكردية، وبالتالي ذات الأغلبية السنّية في ذلك الوقت، كان قد وجد نفسه مرةً يدخل في مناظرة مع جماعة من الشيعة. وقد أعلن هؤلاء في سياق الجدال أن "المجتهد" (أي الشخصية المؤسسة) لمذهبهم كان الإمام جعفر الصادق. لكن ما إن [انتهت المناظرة] وغادر هؤلاء حتى التفت باداماري إلى أتباعه وأخبرهم أنه بينما كان الشيعيون يتكلمون، تمثّل له الإمام نفسه وقال: "أنا لا أعلم شيئاً مما يقولون؛ إنهم يفترون عليّ".[٦٣] ويتعجّب المرء لماذا لم يُقدّم باداماري، من أجل إحداث أقصى تأثير، على الكشف عن هذه المداخلة المعجزة فور حصولها.

وكان نقشبندي آخر من فترة متأخرة كثيراً، هو شاه عبد العزيز دهلوي (ت. ١٢٣٩/ ١٨٢٤)، قد سلك سبيلاً مختلفاً نوعاً ما في محاولته لفكّ ارتباط الإمام جعفر الصادق بالمذهب الذي كان يعدّه عموماً جدّاً له. فقد أخافه تعاظم نفوذ الشيعية في شمال الهند، وبقصد تعرية ادّعاء علماء الشيعة للسلطة والمرجعية، ماضياً وحاضراً، قام شاه عبد العزيز بتصنيف كتاب جدلي منحاز ضخم ضد الشيعية الاثني عشرية وأطلق عليه من باب السخرية عنوان **تحفه اثنا عشريه** (أو **هدية إلى الاثني عشرية**).[٦٤] ويبيّن في أواخر الكتاب أنه طبقاً لمصادر متنوعة، فإن كلاً من أبي حنيفة ومالك بن أنس قد درسا مع الإمام جعفر الصادق، وأن الشافعي كان بدوره تلميذاً لمالك، وأحمد بن حنبل تلميذاً للشافعي. وبهذا الشكل نشأ خط من الارتباط الجعفري جمع بين مؤسسي جميع المذاهب الفقهية السنّية الأربعة وجعلهم الورثة الحقيقيين للإمام. وما هو هام على نحو خاص بالنسبة لشاه عبد العزيز هو أنه بينما كان أبو حنيفة قد أُجيز كمجتهد متمكّن من قبل الإمام جعفر الصادق، فإنه لا يمكن لعلماء الشيعة المعاصرين أن يكونوا، بسبب طبيعة الأشياء ذاتها، قد نالوا إجازة من الإمام الثاني عشر الذي باسمه يدّعون العمل، إذا ما أخذنا وضعيته المستورة بعين الاعتبار: "كيف لنا ألاّ نعتبر مذهباً لشخص حصل على مؤهلات الاجتهاد بحضور إمام تلقّى منه إذناً بالانخراط في ذلك وبإصدار الفتاوى، أكثر جدارةً بالأعوان؟"[٦٥] وهكذا فقد ظهر المذهب الحنفي – الذي اتّبعه النقشبنديون في ذلك الوقت بكاملهم تقريباً، سواء في الهند أو في أي مكان آخر – بصورة المدّعي المفضّل للموروث الفقهي للإمام جعفر الصادق.[٦٦]

أما ابن تيمية (ت. ٧٢٨/ ١٣٢٨)، وهو جدلي آخر مناوئ للشيعة، فقد قارب المسألة بصورة مختلفة تماماً عن شاه عبد العزيز، فاستبعد أيَّ دعوى تقول إن أبا حنيفة كان من الدارسين على يدي جعفر الصادق واصفاً إياها بأنها "كذبة واضحة لأي شخص يملك أدنى درجة من العلم".[٦٧] وطبقاً لابن تيمية، فقد عاش الاثنان في عصر واحد وكانا "أقراناً"، وسبق لأبي حنيفة المشاركة في إعطاء الفتاوى خلال حياة محمد الباقر، وأنه لم يأخذ بأي مسألة لا عن جعفر الصادق ولا عن محمد الباقر.

IV

في العام ١٩٤٥ أسست مجموعة من العلماء والباحثين الشيعة والسنّة "دار التقريب بين المذاهب الإسلامية" في القاهرة، وهي منظمة مكرّسة لإيجاد نوع من التفاهم والوحدة بين المذاهب الفقهية الإسلامية المتنوعة – لم تكن تضمّ المذاهب السنّية الأربعة فحسب ولكن المذهبين الشيعيين في الفقه (الجعفري والزيدي) إلى جانب المذهب الإباضي. وبما أن الفقه الجعفري كان الأوسع انتشاراً وأهميةً من بين المذاهب غير السنّية، فقد كان هو موضوع النقاش [في هذه المنظمة]. وقد بلغت المبادرة التي أطلقها هذا المنهج، أو الأسلوب الجديد والإيجابي، وخاصةً في مصر، ذروتها بالفتوى التي أصدرها شيخ الأزهر محمود شلتوت (ت. ١٩٦٣) معلناً المذهب الجعفري مذهباً فقهياً إسلامياً شرعياً.[٦٨] ولم يكن الهدف مجرد إنشاء وحدة من التعاطف والعمل بين جميع المسلمين في وجه الإمبريالية الغربية فحسب، وإنما الاستفادة من جميع المذاهب الفقهية بلا تمييز لحل مختلف المسائل المعاصرة. وكان من بين المساهمين بكتاباتهم في **رسالة الإسلام**، وهي المجلة التي نشرتها دار التقريب بصورة غير منتظمة بين ١٩٤٩ و١٩٧٢، بعض العلماء والباحثين الشيعة البارزين من أمثال محمد تقي القمّي ومحمد جواد المغنية ومحمد صادق الصدر وأبي القاسم الخوئي.

وأظهر محمد أبو زهرة (ت. ١٩٧٤)، أستاذ الشريعة في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، الذي اشتهر باستقلاليته وأصالته الفكرية، موقفاً مسانداً بصورة كاملة لأهداف

دار التقريب، وذلك عبر سلسلة من المقالات أوضح فيها الحاجة إلى الوحدة الإسلامية ونُشرت في مجلتها الناطقة باسمها.[٦٩] وقد شغل نفسه بصورة علمية مفصّلة، أكثر من أي عضو سنّي آخر من الجماعة، بمسألة المذهب الجعفري وجدّه الذي ينتسب إليه. وكان هدفه النظر إلى الشيعة – إلى جانب المجموعات الأخرى غير السنّية – ليس كـ"فرقة" وإنما كـ"مذهب"، حيث أن هذا الأسلوب في المقاربة يُفضي إلى الوحدة المنشودة أكثر من أي أسلوب آخر.[٧٠] وكان مقابل هذه الخلفية من الاهتمام، العملي والعالمي على حدٍّ سواء، أن قام بدراسة الإمام جعفر الصادق والمذهب الفقهي الذي يحمل اسمه، مُشيراً إلى أتباعه بعبارة تحمل كل معاني الاحترام المتين: "أخوتنا الشيعة". ونشر تلخيصاً موجزاً للفقه الشيعي المتعلق بالإرث إلى جانب سرد مختصر لسيرة حياة جعفر الصادق[٧١]، وأتبعها بدراسة وافية لحياة الإمام وزمانه مُتضمنةً عقائده الدينية ومنهجه الشرعي.[٧٢] ثم نشر، قرابة ذلك الوقت، تاريخاً في مجلدين للمذاهب الدينية والفقهية في الإسلام، مكرّساً الصفحات الأربعين الأخيرة من المجلد الثاني للإمام جعفر الصادق وتعاليمه.[٧٣]

ويختلف أبو زهرة عن المؤلفين السنّة المذكورين أعلاه في أنه يعترف بالإمام جعفر الصادق لكونه قائداً لتيار ديني – سياسي متميز، وليس كمساهم ببساطة في الإجماع السنّي الذي كان في مرحلة النمو والبلوغ. لكنه يتحدى، مع ذلك، جميع ما نُسب إليه افتراضياً من أحكام تاريخية وتعاليم شيعية متميزة، مُعتمداً على المصادر نفسها التي اعتمدها من سبقه، مع أنه لا يُسمّيها. وبهذا الشكل، فإنه يروي أن الإمام جعفراً الصادق قد قال معلناً أن "كل من هو جاهل بفضل أبي بكر وعمر، فإنه جاهل بالسنّة". ويُقال إنّ جعفراً الصادق خاطب جابراً الجُعفي بصورة مشابهة على النحو التالي:

> يا جابر، بلغني أن بعض الناس في العراق يزعمون حبهم لنا، لكنهم يسبّون أبا بكر وعمر، رضي الله عنهما، ويزعمون أنني أنا من أمرهم بذلك. بلّغهم أنني أتبرأ منهم أمام الله. والذي نفس محمد بيده، لو كانت لي السلطة لفعل ذلك لتقرّبت إليه بسفك دمهم. وأدعو ألاّ أنتفع بشفاعة محمد إذا ما قصّرت في الدعاء لهما بالرحمة والمغفرة. ومن المؤكد أن أعداء الله لا يعلمون شيئاً حولهما.[٧٤]

ومن المفترض أن الإمام جعفراً الصادق قد أدان المتعة (الزواج المشروط لأجل) باعتبارها نوعاً من الزنا؛ ولم يؤكّد على عصمة الأئمة من أهل البيت؛ ولم يتلقَّ العلم من الله؛ ولم يجزم بعقيدة البداء (أي ما يظهر وكأنه تغيير في الإرادة الإلهية)؛ ولم يدعُ إلى الاعتقاد بالرجعة (أو العودة المؤقتة إلى هذا العالم لبعض الشخصيات المقدّسة استباقاً للقيامة العامة).[٧٥] ومع أنه لا يوجد شك في أن النية كانت سليمة، إلا أن إبعاد الإمام جعفر الصادق عن الخصائص العقائدية للشيعية يبدو وكأنه كان مدفوعاً بالرغبة في تقديمه كمؤسس لمذهب في الفقه بصورة أساسية ليتطابق الأمر مع الهدف الموضوع وهو النظر إلى الشيعية الاثني عشرية كمذهب وليس بالأحرى كفرقة.

أما بالنسبة للأحاديث المروية عن جعفر الصادق في المصادر الشيعية، فقد قسّمها أبو زهرة إلى فئات أربع بحسب المحتوى فقط، وليس وفقاً لسلاسل رواتها. الفئة الأولى هي التي تقع في خانة الاتفاق الكامل مع الكتب المرجعية السنية، وبالتالي فإن القبول بها لا يخلق أي إشكالية. بالمقابل فإن تلك التي تقف في تعارض صريح مع القرآن وأحاديث أهل السنة ذات التواتر الظاهر، فيجب رفضها. أما الأحاديث الواردة في الكتب الشيعية وتناقض بعضها بعضاً، فيجب تقييمها وفقاً للرأي السائد لدى الجمهور، ويتم رفض تلك التي تتباين معه. وأخيراً، الأحاديث الشيعية المنسجمة بصورة كاملة بعضها مع بعض ولا تتناقض مع الأحاديث الواردة في كتب أهل السنّة فلا تخضع بالضرورة للقبول أو الرفض.[٧٦] وينطبق التوافق مع المعايير السنّية على الأحكام الفردية أيضاً للمذهب الجعفري: فإذا ما وُجد أنها متوافقة مع القرآن والسنة، كما هي مفهومة ومدونة من قبل أهل السنّة، عندئذٍ يمكن قبولها.[٧٧] وهكذا، فالأفق المتاح للاستعارة المسموحة من الفقه الشيعي، أو الاعتماد على أسسه في الرواية عن جعفر الصادق والأئمة الآخرين، يُثبت في النهاية أنه ضيق جداً. ولذلك لا نستغرب اتّهام عددٍ من المؤلفين الشيعة لأبي زهرة بخيانة هدفه المعلن بتحقيق المصالحة بين التقليدين السنّي والشيعي والتنكّر له.[٧٨]

كانت الثورة الإسلامية في إيران بنظر الكثيرين ممن شاركوا فيها مباشرةً أو شعروا بارتباط بها، شيعة كانوا أم من أهل السنّة، حدثاً يهمّ العالم الإسلامي، بمن في ذلك أكثريته الضخمة من أهل السنّة. ووفقاً لذلك فقد جرت محاولات لاستئناف مشروع

التقريب بين التقليدين الشيعي والسنّي. ففي عام ١٩٩١ تمّ إنشاء مؤسسة بمبادرة من آية الله علي خامنئي تدعى "المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية" في طهران لتكون منظمة خليفة لدار التقريب، وبدأت بإصدار مجلة هي رسالة التقريب التي اتخذت من مجلة رسالة الإسلام نموذجاً لها.[٧٩] وتمّت إعادة طباعة السلسلة الكاملة من مجلة رسالة التقريب ومنشوراتها في مشهد بغرض توزيعها على نطاق واسع، وصارت مؤتمرات الوحدة تعقد في طهران سنوياً متزامنةً مع مولد النبي. وفي بيروت نظّمت المستشارية الثقافية في السفارة الإيرانية في عام ١٩٩٦ مؤتمراً تناول موضوع الإمام جعفر الصادق ومختلف المذاهب الفقهية الإسلامية، وتمّت طباعة وقائع المؤتمر في السنة التالية.[٨٠]

وكما يحدث غالباً في مثل هذه المناسبات، فقد فشل معظم المشاركين في التوجه بأنفسهم إلى الموضوع المعلن بأية درجة من الدقة والاتقان. لكن ثمة استثناء واحد هو عالم شيعي لبناني يدعى الشيخ حسن حمادة. فبعد تتبّع تاريخ الإمامة منذ زمن الإمام علي، أكّد حمادة أن الكثير من الأحاديث الموجودة في كتب أهل السنّة يمكن العودة بها إما إلى الإمام جعفر الصادق أو إلى والده محمد الباقر؛ فقد كانا وأسلافهما سبّاقين في الحفاظ على السنّة. صحيح أن هذه الحقيقة لا تنعكس في سلاسل الرواة المذكورة عموماً في كتب أهل السنّة، لكن السبب لا يتعدى أن علماء السنّة في ذلك العصر كانوا يخشون الاضطهاد الذي كان يتعرض له كلّ المخلصين الموالين لأهل البيت؛ وبالتالي فقد كان أولئك العلماء جاهدين بصورة فعالة في ممارسة التقية، بشكل مشابه كثيراً لما كان الأئمة أنفسهم يمارسونه.[٨١] ثم يقدّم حمادة الإمام جعفراً الصادق، بطريقة مماثلة، كسلف أو جد أعلى للمذاهب السنّية الأربعة، وخاصةً الحنفي منها. ففي ختام سنتين من الدراسة على يدي الإمام جعفر الصادق في المدينة قال أبو حنيفة معلقاً، كما يقول حمادة: "لولا السنتان لهلك النعمان (أي أبو حنيفة)".[٨٢] بينما أمضى مالك بن أنس فترة أطول مع الإمام جعفر الصادق تلميذاً له، في حين درس الشافعي مع مالك وطلبة آخرين للإمام كسُفيان بن عُيينة وإبراهيم بن سعد الأنصاري. وأخيراً، فقد رافق ابن حنبل الشافعي طوال فترة سياحته في بغداد.[٨٣] إن عملية انتقال الفقه وتواتره من الإمام جعفر الصادق إلى أصحاب المذاهب السنّية الأربعة مماثلة في

أساسها لتلك التي تتبّعها شاه عبد العزيز دهلوي.[٨٤] لكنّ غرض دهلوي كان تقديم المذاهب السنّية كورثة حقيقيين لجعفر الصادق، وبالتالي إنكار شرعية الشيعية؛ بينما تمثّل مسعى حمادة بإظهار جعفر الصادق كنقطة افتراق لجميع المذاهب، السنّية منها والشيعية على حدٍّ سواء. ويذهب حمادة فوراً إلى الشكوى، وله ما يبرره كما بيّنت هذه المقالة، بأن الكثيرين من كتّاب السنّة ممن يعبّرون عن احترام عميق للإمام جعفر الصادق يهاجمون بلا رحمة الشيعة وكأنّ لا صلة لهؤلاء به ولا صلة له بهم.[٨٥]

V

لم يكن الغرض هنا استكشاف وتفصيل الدور المعقد الذي قام به الإمام جعفر الصادق في التطورات الدينية والفكرية لعصره، وإنما إجراء مراجعة متواضعة لتقليد جدلي منحاز سعى إلى عزله عن الشيعية وإلحاقه بالإسلام السنّي أو تبنّيه بصورة صريحة ومباشرة كي يكون جاهزاً لهذا الانتماء. لكن من الواضح أن المحاولة لم تحظَ بالتوجيه الصحيح، ومع ذلك فإن حقيقة النظر إلى الإمام جعفر الصادق باعتباره مجتّداً مؤهلاً لهذه الحملة هي شيء هام بحدّ ذاته. ويعتبر نسبه البكري واحداً من الأسباب الواضحة لهذا الاختيار إضافةً إلى إنكاره عناصر الغلاة في الحركة الشيعية كالخطابية؛ وربما بدا للبعض هنا أن الخطوة المنطقية التالية هي إدانة الإمامية أيضاً. غير أن الحقيقة الهامة هي أنه تفاعل مع نطاق واسع من الشخصيات في كل من المدينة وبغداد في وقت لم يكن الإسلام السنّي ولا الشيعي قد أخذ شكله المحدد بعد. ومن المؤكد أن دراسة مفصلة وبعيدة عن العاطفة لمختلف جوانب حياته وأفكاره ستساهم في توضيح هذه الفترة التكوينية من التاريخ الإسلامي؛ كما يمكن أن تكون عاملاً مساعداً في تحقيق مصالحة بين جميع من يواصلون، بدرجات متباينة من التبريرات، التوسّل باسم جعفر الصادق.

الحواشي

١. حول موقع جعفر الصادق في النشأة العامة للشيعية، انظر س. جفري، *The Origins and Early Development of Shi'a Islam (London, 1981)*، ص٢٥٩-٣١٢.
٢. روبرت غليف، "جعفر الصادق: ii، تعاليم"، *EIr*، مج١٤، ص٣٥١.
٣. علاء الدين مُغلطاي بن قِلِج البكشاري، **إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تح.، عادل بن محمد وأسامة بن إبراهيم (القاهرة، ٢٠٠١)، مج٣، ص٢٢٧. ويوضح هذا المؤلف أن الأحاديث المتواترة عنه عبر ذريته فقط لا تملك قيمة مثبتة.
٤. انظر حامد ألجار، "جعفر الصادق: iii والتصوف"، *EIr*، مج١٤، ص٣٥٦-٣٦٢.
٥. شمس الدين محمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، تح.، شُعيب أرناؤوط وحسين الأسد (بيروت، ١٤٠١/١٩٨١)، مج٦، ص٢٥٥.
٦. الذهبي، **سير**، مج٦، ص ٢٥٥؛ ابن حجر الهيتمي، **الصواعق المحرقة** (القاهرة، لا ت.)، ص٥٣.
٧. محمد قاسم زمان، **الدين والسياسة في ظل العباسيين الأوائل: ظهور بواكير النخبة السنّية** (ليدن، ١٩٩٧)، ص٥٠-٥١.
٨. محب الدين أحمد بن عبد الله الطبري، **الرياض النضرة في مناقب العشرة**، تح.، عيسى بن عبد الله بن مانع الحميري (بيروت، ١٩٩٦)، مج١، ص٣٨٦؛ الذهبي، **سير**، مج٦، ص٢٥٩.
٩. الطبري، **الرياض النضرة**، مج١، ص٣٨٥.
١٠. المصدر السابق، مج١، ص٣٨٦. وصياغة الحديث كما أورها ابن الهيتمي تقول "وأتولاهما"؛ **الصواعق المحرقة**، ص٥٣.
١١. الطبري، **الرياض النضرة**، مج١، ص٣٨٦.
١٢. الذهبي، **سير**، مج٦، ص٢٥٩.
١٣. المصدر السابق، مج٦، ص٢٥٨-٢٥٩. ويسعى محررو هذا النص العصريون إلى مدّ معنى جواب الإمامين جعفر الصادق ومحمد الباقر ليشمل الخلفاء الراشدين الأربعة: "يوضح هذا الحديث موقع أهل البيت المعصومين فيما يتعلق بالخلفاء الراشدين. وأي شيء يُنسب إليهم مخالف له هو محض افتراء" (مج٦، ص٢٥٩، رقم ١). ويرد الحديث نفسه في **الصواعق المحرقة** للهيتمي (ص٥٣)، حيث يؤكد أن الراوي لهذا الحديث هو من الشيعة، لكنه ثقة.
١٤. الطبري، **الرياض النضرة**، مج١، ص٣٨٦؛ الهيتمي؛ **الصواعق المحرقة**، ص٥٣.
١٥. الطبري، **الرياض النضرة**، مج١، ص٣٨٦؛ وثمة قول مشابه يُنسب إلى الإمام محمد الباقر. انظر الهيتمي، **الصواعق المحرقة**، ص٥٣.
١٦. الذهبي، **سير**، مج١، ص٢٥٨-٢٥٩؛ الهيتمي، **الصواعق المحرقة**، ص٥٣.
١٧. الطبري، **الرياض النضرة**، مج١، ص٣٨٦.

١٨. الذهبي، سير، مج١، ص٢٥٨.
١٩. زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين الأوائل، ص٤٣.
٢٠. انظر مجيد معارف، بازه هيشي در تاريخ حديث شيعه (طهران، ١٩٩٥)، ص٢٧٦–٢٨٩. وفي الحديث التالي يظهر جعفر الصادق معتنقاً ومطبّقاً التقية: "التقية ديني ودين آبائي، ومن لا تقية له لا دين له" (م. الكليني، الأصول من الكافي [طهران، ١٩٥٥–١٩٥٧]، مج٢، ص٤٨).
٢١. انظر الكليني، الأصول من الكافي، مج٢، ص٢٢–٢٣.
٢٢. نجد بعض الأحاديث المنقولة عن الإمام جعفر الصادق حول هذا الموضوع في علي رافعي، "تولّى وتبرّى"، دائرة المعارف تشيّع، تح.، أحمد صدر حاج – سيد– جوادي (طهران، ١٩٩٦–)، مج٥، ص١٥٧–١٥٨. انظر أيضاً إيتان كوهلبيرغ، "براءة"، في *EIr*، مج٣، ص٧٣٨–٩؛ وللمؤلف نفسه، "البراءة في العقيدة الشيعية"، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ٧ (١٩٨٦)، ص١٣٩–١٧٥؛ وجان كالمارد، "عقيدة التقية الشيعية..." في جان كالمارد، مح.، *Études safavides* (باريس وطهران، ١٩٩٣)، ص١٠٩–١٥٠.
٢٣. انظر علي زيعور، مح.، كامل التفسير الصوفي العرفاني للقرآن بحسب حقائق التفسير وزيادات حقائق التفسير للسُلَمي (باريس، ٢٠٠٢)، ص١٢٦.
٢٤. مجهول، هزار حكاية صوفيان، تح.، إيراج أفشار ومحمود أميدسالار (طهران، ١٩٩٣)، ص٧٦آ– ب.
٢٥. انظر زمان، الدين والسياسة في ظل العباسيين، ص٥١، ١٦٩–١٧١.
٢٦. المناظرة للإمام الحجة جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه، تح.، علي بن عبد العزيز العلي (الرياض، ١٩٩٦).
٢٧. واستخدم المصطلح عرضياً من قبل مرجعيات شيعية، بمن في ذلك الإمام جعفر الصادق نفسه، كتسمية إيجابية بمعنى عام يتضمن الرفض العام للشر والضلالة. انظر كوهلبيرغ، "مصطلح 'رافضة' في الاستخدام الشيعي الإمامي"، *Journal of the American Oriental Society*، ٩٩ (١٩٧٩)، ص٦٧٧–٦٧٩.
٢٨. المناظرة، ص٩٥.
٢٩. بينما يورد أهل السنّة سورة التوبة (٤٠) كبرهان على بسالة أبي بكر وتمايزه، يرى الشيعة في سورة البقرة (آية ٢٠٧) ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ إشارةً إلى علي بن أبي طالب واستعداده للمخاطرة بالموت بالحلول محلّ النبي في فراشه، وهي الحادثة المعروفة بالمبيت. واستمر القياس التنافسي لشجاعة الرجلين موضوعاً للجدل السنّي – الشيعي لقرون عديدة. انظر مقالة أسماء أسفار الدين، "الجدل السنّي – الشيعي والقرآن"، في خالد محمد وأندرو رايين، مح.، *Coming to Terms with the Qur'an* (North Haledon,NJ, 2008)، ص١٠٧–١٢٣.
٣٠. المناظرة، ص٩٩–١٠٢.
٣١. المصدر السابق، ص١٠٥–١٠٦.
٣٢. يقرّ المحرر السعودي بأن نقل حرب الردة إلى نهاوند – الموجود في كلا المخطوطتين – هو أمر "غريب" (ص١٠٥) لكنه لا يتقبل إمكانية إلقاء هذا الخطأ ظلالاً من الشك على صدقية كامل النص.
٣٣. المناظرة، ص١٠٧–١١٣.
٣٤. المصدر السابق، ص١١٤–١١٧.

٣٥. المصدر السابق، ص١١٨-١٢١.
٣٦. المصدر السابق، ص١٢٣-١٢٤.
٣٧. المصدر السابق، ص١٢٥-١٢٦.
٣٨. ورد ذكر لهذا الحديث في عدد من كتب السنّة؛ انظر المناظرة، ص١٢٦.
٣٩. المناظرة، ص١٢٧-١٢٩.
٤٠. المصدر السابق، ص١٣٠-١٣٣.
٤١. المصدر السابق، ص١٣٣-١٣٥.
٤٢. المصدر السابق، ص١٣٥-١٣٦.
٤٣. المصدر السابق، ص١٢٥.
٤٤. ترمز القراءة إلى شكل من أشكال التواتر حيث تتمّ قراءة الحديث بصوتٍ عالٍ بحضور أحد علماء الحديث ويُصادق عليه. انظر صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه (دمشق، ١٩٥٩)، ص٩٣-٩٥. وقد تكون رواية الحديث شفوية من الذاكرة أو من نص مكتوب.
٤٥. المناظرة، ص٨٩-٩٠، ص٨٩، الحاشية ١.
٤٦. المصدر السابق، ص٦٣.
٤٧. المصدر السابق، ص٩٣-٩٤.
٤٨. تعبير "السنّة الاثنا عشريون" مُستخدم من قبل جعفر محجوب في مقالته، "آز فضائل و مناقب- خواني تا روضه- خواني"، إيران نامه، ٢، iii (١٩٨٤)، ص٤١٤.
٤٩. نور الدين الإسفرائيني، كاشف الأسرار، تح.، هيرمان لاندولت (طهران، ١٩٨٠)؛ ورد في الصفحة ٥٨ من مقدمة لاندولت.
٥٠. الشيخ أحمد سيرهندي، مكتوبات إمام ربّاني (استنبول، ١٩٧٧)، مج١، ص٦٧٧. والحقيقة هي أن جُمنا لا يلتقي الغانج في بناريس، وإنما في نقطة أعلى في بلدة الله أباد.
٥١. خواجة محمد بارسا، قدسية، تح.، أحمد طاهري عراقي (طهران، ١٩٧٥)، ص١٣.
٥٢. تبدو هذه النسبة ظاهرة متأخرة قليلاً. وأول ما حدثت للكاتب كانت في كتاب خزينة الأصفياء لغلام سرور لاهوري (لوكناو، ١٨٧٣)، مج١، ص٥٣٩، حيث ترد سلسلة النسب على ذمة الشيخ شرف الدين محمد النقشبندي، وهي: سيد جلال الدين، والد بهاء الدين؛ وسيد برهان الدين؛ وسيد عبد الله؛ وسيد زين العابدين؛ وسيد قاسم؛ وسيد شعبان؛ وسيد برهان الدين؛ وسيد محمود؛ وسيد بيلاق (هكذا، وربما المقصود هو بلال)؛ وسيد تقي؛ وصوفي خولاتي؛ وسيد فخر الدين؛ وسيد علي أكبر؛ وإمام حسن العسكري؛ ثم الأئمة الذين سبقوه وانتهاءً بالإمام جعفر الصادق. ووردت هذه السلسلة في مصادر أخرى باختلاف طفيف. (انظر نور الدين تورا بخاري، تحفة الزائرين، بخارى، ١٩٠٩، ص٥٤). غير أن غياب سلسلة النسب هذه من مصادر النقشبندية الكلاسيكية الأولى يلقي بظلال الشك على صدقيتها. ونجد في تحفة الزائرين نسباً بكرياً لبهاء الدين دون أي توضيح، ربما بهدف جعله يشابه جعفراً الصادق من جهة امتلاكه النسبين البكري والعلوي.
٥٣. خواجة محمد بارسا، فصل الخطاب، تح.، جليل مِسغَرنيشاد (طهران، ٢٠٠٢)، ص٣٩٥-٣٩٨.
٥٤. بارسا، فصل الخطاب، ص٥٦٨.
٥٥. المصدر السابق، ص٥٧٢.
٥٦. المصدر السابق، ص٥٣٤، ٥٧١.

٥٧. المصدر السابق، ص٦١٨-٦١٩.
٥٨. المصدر السابق، ص٥٧٣. والإشارة العرضية إلى الاعتزال هي بلا شك إشارة إلى المفهوم بأن علم الكلام الشيعي قد تأثر في مرحلة تشكله بنظيره المعتزلي. انظر مارتن ج. مك-ديرموت، *The Theology of al-Shaykh al-Mufid* (بيروت، ١٩٧٨)، في مواضع كثيرة.
٥٩. بارسا، فصل الخطاب، ص٦١٩.
٦٠. عبد الواسع باخرزي، مقامات جامي، تح.، نجيب مايل هروي (طهران، ١٩٩٢)، ص١٥٧. ومن المحتمل أن يكون ذكر "اليهود الجاهلين" إشارة إلى الشخصية الأسطورية عبد الله بن سبأ، اليهودي اليمني الذي قيل إنه تحول إلى الإسلام في عهد الخليفة عثمان مضمراً بثّ تعاليمه الهدّامة التي أصبحت الأساس للحركة الشيعية. انظر مرتضى العسكري، أسطورة عبد الله بن سبأ (بيروت، لا ت.).
٦١. باخرزي، مقامات جامي، ص١٥٥-١٥٦.
٦٢. عبد الرحمن جامي، شواهد النبوة لتقوية يقين أهل الفتوة (استنبول، ١٩٩٥)، ص٢٤٥.
٦٣. محمد بن حسين قزويني، سلسله- نامه خواجگان نقشبند، مخطوطة رقم ١٤١٨، الملحق الفارسي، المكتبة الوطنية، باريس، ورقة ١٩ب.
٦٤. من أجل تفاصيل دقيقة عن محتوياته انظر سيد أثر عباس رضوي، شاه عبد العزيز: الطهارة والسياسات المذهبية والجهاد (كانبيرا، ١٩٨٢)، ص٢٤٥-٣٥٥.
٦٥. شاه عبد العزيز دهلوي، تحفه إثناعشرية (استنبول، ١٩٩٠)، ص٧٦٨.
٦٦. من الجائز القول إن شاه عبد العزيز قد مزج، عن قصد أو غير قصد، بطريقة مضمنة، صنفين من الاجتهاد: المطلق، الذي مارسه مؤسسو المذاهب السنّية، والمقيّد، الذي يُمارس ضمن معايير المذهب الواحد كالشيعي.
٦٧. انظر ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية (بيروت، لا ت.)، مج٤، ص١٤٣.
٦٨. نُشرت الفتوى في سنة وفاته، وبعد سنة تُرجمت إلى الإنكليزية ونُشرت في مجلة رسالة الإسلام (١٩٦٤)، ص٥٥-٥٦؛ ص١٤-١٦ من القسم الإنكليزي.
٦٩. محمد أبو زهرة، "الوحدة الإسلامية"، رسالة الإسلام، ١٠ (كانون الثاني/ يناير، ١٩٥٨)، ص٢٨-٣٥؛ والعدد ١٠-١٢ (نيسان/ أبريل، ١٩٥٨)، ص٢٤٢-٢٥٠؛ والعدد ١٠ ١-٤ (تشرين الأول/ أكتوبر، ١٩٥٨)، ص٣٥٢-٣٦١. حول حياة وأعمال أبو زهرة انظر كيت زبيري، محمود شلتوت والحداثة الإسلامية (أوكسفورد ونيويورك، ١٩٩٣) ومقالة صفوت كوسي، "محمد أبو زهرة"، *Türkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi* ، مج ٣٠، ص٥١٩-٥٢٢.
٧٠. محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: حياته وعصره، آراؤه وفقهه (القاهرة، لا ت.)، ص١٢. وقد استُخدمت اللغة نفسها في فتوى شلتوت.
٧١. محمد أبو زهرة، الميراث عند الجعفرية (القاهرة، ١٩٥٥).
٧٢. أبو زهرة، الإمام الصادق. وكانت مكتبة جامعة كاليفورنيا قد استحوذت على نسخة من الكتاب سنة ١٩٦٣، فمن المحتمل أن يكون قد نُشر في تلك السنة أو قبلها بقليل ليتزامن مع فتوى شلتوت.
٧٣. أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الثاني: في تاريخ المذاهب الفقهية (القاهرة، لا ت.)، ص٥٢٥-٥٦٣.
٧٤. أبو زهرة، الإمام الصادق، ص٢٤. إن ورود القَسَمْ "والذي نفس محمد بيده" بهذه الصورة في الحديث هو أمر مثير للاستغراب لأنه استُخدم من قبل النبي نفسه، ولذلك ربما تحدّث الصادق عن نفسه هو لا عن نفس محمد.

٧٥. أبو زهرة، **الإمام الصادق**، ص١٣، ٦٩، ٧١-٧٤، ٢٣٦، ٢٣٩.
٧٦. المصدر السابق، ص١٣-١٤.
٧٧. المصدر السابق، ص١٦.
٧٨. انظر، على سبيل المثال، السيد حسين يوسف مكي العاملي، **عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة** (بيروت، ١٩٦٣، أعيد طبعه في ١٩٨٧)، ص١٠-١٢. وحول ردود فعل أخرى على تقييم أبو زهرة لجعفر الصادق انظر راينر برونر، **مجمع إسلامي في القرن العشرين: الأزهر والشيعية بين التقارب والتحفظ**، ترجمة عن الألمانية من قبل جوزيف غرينمان (ليدن وبوسطن، ٢٠٠٤)، ص١٧١-١٧٣.
٧٩. انظر محمد محمد المدني، "حول أهداف المجلة"، **رسالة التقريب**، ١، ١ (شباط/ فبراير- آذار/ مارس، ١٩٩٣)، ص٧.
٨٠. **مؤتمر الإمام جعفر الصادق والمذاهب الإسلامية** (بيروت، ١٩٩٧).
٨١. **مؤتمر**، ص٤٤٦-٤٤٧.
٨٢. **مؤتمر**، ص٤٤٨. هذه الجملة المقفّاة (ستنان، النعمان) تحمل شبهاً مثيراً للشك مع الاعتراف الذي أطلقه عمر بخصوص فضل الإمام علي عليه: "لولا علي لهلك عمر".
٨٣. **مؤتمر**، ص٤٤٨.
٨٤. انظر أعلاه، ص٩١-٩٢.
٨٥. **مؤتمر**، ص٤٤٩.

٥

"كتاب الرسوم والازدواج والترتيب" المنسوب لعبدان (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩): تحرير النص العربي

ويلفيرد مادلونغ وبول إي. ووكر

عبدان هو الاسم الذي يُعرف به أول مؤسس معروف لدينا للدعوة الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطميين. فهو يظهر في الروايات الخاصة بأصول أنشطة الدعوة الإسماعيلية مرتبطاً بحمدان قرمط، مؤسس الدعوة في السواد، أو منطقة الأرياف المحيطة بالكوفة، بعد بدء نشاط قرمط بين سنتي ٢٦١-٢٦٤/ ٨٧٤-٨٧٧. ثم أصبح صهراً لقرمط وكُلّف بتدريب وتعليم الدعاة الذين كانوا يُرسَلون إلى المناطق المحلية في السواد وإلى المقاطعات النائية كالبحرين واليمن. وقد قُتل عندما انشقّت الدعوة المبكرة حول ادّعاء عبد الله المهدي الإمامة سنة ٢٨٦/ ٨٩٩.[١]

وطبقاً لابن النديم، الذي كتب عقب ذلك بقرن من الزمان، كان عبدان المؤلف الأكثر إنتاجاً في الدعوة، مع أن معظم كتبه كانت منسوبة إليه باعتبار أنّ كل من صنَّف كتاباً في الدعوة استخدم اسمه كمؤلف له. ومن الواضح أن هذه الممارسة استمرت بعد وفاته من قبل الدعاة الذين استمروا في نشاطهم في العراق في العقود الأولى من

القرن الرابع/ العاشر. ويورد أخو محسن، المؤلف الجدلي المناوئ للإسماعيلية، على نحوٍ خاص ذكراً لأبي القاسم عيسى بن موسى، وهو ابن أخ لعبدان، باعتباره مصنّفاً للكثير من الكتب التي نسبها إلى عبدان من أجل خلق الانطباع بأن عبدان كان عالماً واسع المعرفة في جميع فروع الفلسفة والعلوم. وأُلقي جيش عباسي القبض على عيسى بن موسى سنة ٣١٦/ ٩٢٨، لكنه تمكّن من الهرب وعاش متخفياً في بغداد حيث واصل نشر تعاليم عمه.[٢] ويزوّدنا ابن النديم بعناوين عدد قليل من كتب عبدان كانت متوفرة عموماً في زمنه ورآها بعينه. لكن لا يبدو أن أياً من هذه الكتب قد كُتبت له النجاة، ولم يصلنا منها شيء. كما يذكر فهرستاً لجميع كتب عبدان، إلاّ أنه لا يبيّن ما إذا كانت تعود إلى عبدان نفسه أم أنها تضمنت عناوين الكتب التي صُنِّفت خلال حياته.[٣]

وجرى اقتباس عناوين الكتب الواردة في فهرست عبدان من قبل نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤)، وتوزعت على العديد من صفحات كتابه **سفينة الأحكام**، وهو كتاب في علم النجوم كتبه، كما هو مفترض، خلال إقامته في بلاط الإمام الإسماعيلي النزاري في ألموت.[٤] ويظهر أن العديد من العناوين التي ذكرها ابن النديم، لكن ليست كلها، قد وردت في **فهرست** الطوسي.[٥] وتوحي عناوين الكتب جميعاً بالانطباع بأن الغاية من الرسائل كانت توفير نوع من الموسوعة المعاصرة للعلوم الدينية والطبيعية. ويبدو أن ذلك يؤكد وصف أخي محسن وربما تشير إلى أن **الفهرست** كان من تصنيف عيسى بن موسى، وليس بالأحرى عمه عبدان.

الغالبية العظمى من كتب عبدان مفقودة اليوم، والإشارات إليها في الكتب الإسماعيلية اللاحقة نادرة أيضاً. وطبقاً لـ**بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي** لإسماعيل بوناوالا، فقد احتفظت المكتبات الإسماعيلية الطيبية بنصين منسوبين إليه هما: **رسالة الشمعة المسماة بمفاتيح النعمة** و**كتاب الرسوم والازدواج والترتيب**.[٦] العنوان الأول لم يُقتبس من قبل الطوسي ولم يتوفر لدينا من النص شيء. أما موضوع الحكم بخصوص ما إذا كان ينتمي إلى مجموعة كتابات عبدان أم لا فيجب وقف النظر بذلك في الوقت الراهن.[٧]

ومن المحتمل أن النص الباقي الثاني، **كتاب الرسوم والازدواج والترتيب**، ينتمي إلى مجموعة كتب عبدان.[٨] ففي الصفحة الخاصة بعنوان المخطوط ورد اسم المؤلف

على أنه أبي محمد عبدان، ويظهر في فهرست عبدان، كما اقتبسه الطوسي، باسم كتاب الازدواج. ويرد ذكر الأخير أيضاً، بدون المؤلف، على أنه من بين الكتب الإسماعيلية التي صنّفها مؤرخ الفرق اليمني من القرن السادس/ الثاني عشر، أبي محمد.[٩] وفي الرواية التي يقدّمها المؤلف للتاريخ الديني الدوري للنطقاء السبعة، ورد أنه جاء بعد السادس، محمد، وصيّه أو أساسه، علي، وستة أئمة مستورين. وسيكون الإمام السابع والنبي الناطق الذي من المأمون اقترانه بمحمد بن إسماعيل بن جعفر، القائم المنتظر. ولا نجد – في هذا التاريخ – مكاناً محفوظاً لاستيعاب الأئمة – الخلفاء الفاطميين.

فالأطروحة الرئيسية لمؤلف النص هي ازدواج وثنائية جميع المخلوقات، وهو ما يتضح أساساً في ازدواجية كل شيء مع صفاته. وتتمايز الأشياء عن صفاتها، ومع ذلك، فإنها محتومة بالازدواج بها ولا تستطيع البقاء بدونها. والله وحده هو واحد وفرد، واسمه وصفاته مستقلة عنه. وفي حين تبقى هذه الأخيرة قابلة للمعرفة، إلا أن الله وحده هو الذي يقع خارج نطاق الإدراك.

وكانت هذه الإلاهيات، التي تضع الله بصورة مطلقة خارج حدود الإدراك والكينونة، قد بقيت، كما هو معروف جيداً، أمراً أساسياً في الفكر الديني الإسماعيلي ويجب النظر إليها باعتبارها مكوّناً جوهرياً في تعاليم الدعوة الأصلية. غير أن النص لا يُظهر، من ناحية أخرى، أي أثر لكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة التي أصبحت من خصائص الإسماعيلية الفارسية وتمّ تبنّيها على نطاق واسع في الأعمال الإسماعيلية الفاطمية. فمن المراتب الروحانية العليا لا يُسمّي المؤلف سوى "السابق" و"التالي"، لكنه لا يقرنهما بالعقل الأول والنفس كما جرت العادة في النصوص اللاحقة. ويتّسق ذلك مع الافتراض الذي كان صموئيل م. ستيرن أول من أطلقه والقائل إن إدخال الفكر الفلسفي الأفلاطوني المحدث إلى العقيدة الإسماعيلية إنما كان على يدَي داعي ما وراء النهر المبكر محمد بن أحمد النسفي (ت. ٣٣٢/ ٩٤٣).

إن الاستحالة المطلقة لإمكانية معرفة الله وإدراكه تتضمن بالضرورة رفضاً لأي برهان عقلاني على وجود الله. وهكذا، فإن عبدان يجادل في النص بأن معرفة الخالق على أساس من خلقه لا تُجدي نفعاً بالنسبة للنجاة، لأن مجرد تأكيد وجوده هو أمر "فطري" في النفس وطبيعي، وأن البشرية قد فُطِرَت عليه. والوصول إلى المعرفة

"المنقذة" لا يكون إلا عبر التعليم الملهم للأنبياء وأوصيائهم والأئمة والاكتساب عنهم. ولم يشغل هذا التعليم نفسه بالبراهين على وجود الله ولا بالجانب الظاهر المتوفر علناً للنص الديني المنزل والشريعة، وإنما بالأحرى بمعانيها الباطنة المستورة. أما الخصوم، الذين اعتقدوا بإمكانية الوصول إلى معرفة الله عن طريق العقل وأن المعنى الظاهر للتنزيل وحده هو ما يشكل الإيمان الحقيقي دون الحاجة إلى إمام، فكانوا من بين علماء الكلام العقلانيين بالمقدار نفسه الذي كانوا فيه من أهل التقليد المناوئين للعقلانية.

وعندما أسّس حسن الصبّاح (ت. ٥١٨/ ١١٢٤) "دعوته الجديدة" بعد ذلك بأكثر من قرنين من الزمن، لا بُدّ وأنه وجد في كتب عبدان أفكاراً استهوته فسعى إلى إعادة إحيائها وبثّ النشاط فيها. وتمركزت دعوة حسن الصبّاح حول عقيدة الحاجة إلى تعليم مُلهم، وهو ما أعاد صياغته في كتابه المشهور **الفصول الأربعة**، فأصبح أتباعه من الإسماعيليين النزاريين يُعرفون بالتعليمية.[١٠] غير أن المُناخ اللاهوتي كان قد تغير منذ زمن عبدان، ولم يعد التحدي العقلاني الأكثر خطورةً على الفكر الإسماعيلي الشيعي يصدر عن إلاهيات المتكلمين، بل جاء بالأحرى من تقليد المدرسة الفلسفية الأرسطية كما أعاد تشكيلها ابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧)، الذي كان فكره الديني ينتشر بسرعة بين علماء الدين المسلمين. ومن المعروف أن أسرة ابن سينا كانت إسماعيلية شيعية، لكنه انصرف عنها وعن دين والده[١١] ليرتدي عباءة الفارابي (ت. ٣٣٩/ ٩٥٠) الذي كان سيد الفلاسفة المشّائين في الإسلام. فالله، بالنسبة إليه، لم يكن واحداً فرداً خارج حدود الكينونة والإدراك، بل بالأحرى واجب الوجود الذي هو علة الكينونة العارضة بكاملها وعقل مفهوم أيضاً ينبعث عنه بصورة خالدة العقل الأعلى للكون. وقد ترك برهانه البارع على وجود واجب الوجود أثره في نفوس الكثير من علماء الدين المسلمين على الرغم من أنه يستتبع كنتيجة لا بد منها الاعتقاد بفكرة خلود العالم. وفي حين رأى ابن سينا أن الجانب الظاهري من التنزيل النبوي قد انطوى على معناه الحقيقي، إلا أن النخبة من الفلاسفة كانت قادرة على الوصول إلى هذا المعنى عبر الاتصال المباشر بالعقل الفعّال، المصدر المكافئ في المكانة للتنزيل النبوي. ولذلك انتفت الحاجة لتعليم ملهمٍ لإمام.

وكان معاصر حسن الصبّاح الأكبر سناً، أبو حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١)، قد كتب في شبابه ردّاً على أساسٍ من كلام الأشعري تضمّن بيّنة ضد إلاهيات ابن سينا الفلسفية. غير أنه تبنّى في وقتٍ لاحق من حياته آراء ابن سينا، ومنها تلك التي كان قد اتّهمه في البداية بالكفر بسببها، مع أنه كان قد أعلن في تلك الفترة أنّ آراءه الخاصة إنما تستمدّ وتستقي من التبصّر الصوفي بدلاً من الفلسفة اليونانية. وبالجملة، فقد ساهمت تعاليم الغزالي البالغة التأثير في الترويج لفكر ابن سينا الأرسطي في الإسلام أكثر مما قامت به لمقاومة ارتفاع مدّه. وحافظ الغزالي، في الوقت نفسه، على معارضته الجدلية المنحازة ضد الفكر الإسماعيلي الشيعي. ففي كتابه من الفترة اللاحقة، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، صنّف الأطروحة الإسماعيلية حول فكرة وجود الله خارج حدود الكينونة واللا-كينونة بأنها كفرٌ محض.

وعلى الرغم من ذلك، فإن دفاع حسن الصبّاح عن الفكر الإسماعيلي في دعوته الجديدة لم يبقَ دون صدىً في الأمة الإسلامية الأوسع مباشرةً خارج شريحته الاجتماعية النزارية. فبعد عقد من وفاته قام تاج الدين الشهرستاني، الذي كان أشعرياً في الأصل كالغزالي، بتبني الإلاهيات الإسماعيلية في كتابه **كتاب المصارعة**، أي معارضته مع ابن سينا.[١٢] وأكّد هناك أنّ الله يسمو فوق الوجود واللا-وجود، فهو الموجد للوجود ومانح كليهما معاً. إنه فوق جميع الأضداد وهو الحاكم لها. أما الصفات، كالعلم والسلطة والوحدة، فلا يمكن إسنادها إليه إلا بصورة غامضة باعتبار أن معانيها لا صلة لها أبداً بمعانيها العادية أو التشبيهية في العالم. وهو ليس بالعقل، كما جزم ابن سينا، وأن أسلوب العلم الإلهي هو خارج نطاق قدرة العقل البشري على الفهم. وأكّد جازماً، بطريقة مماثلة كثيراً لطريقة عبدان، بأن حقيقة الله معروفة جيداً بحيث لم يكن وجوده بحاجة إلى إثبات بأي شيء هو من فطرة الإنسان. ولم نكن بحاجة إلى رسالة الأنبياء من أجل إثبات حقيقة الله، وإنما للكشف عن فردانيته التي هي خارج نطاق الإدراك العقلاني. ويتساءل: لماذا على العقل الفعّال، الذي يقود العقول البشرية من حالة الكمون إلى الفعل، الاقتران بعقل فلك القمر، كما زعم ابن سينا؟ أليس بالأحرى أن العقل الإنساني الذي توصّل إلى الكمال هو من تلقّى الدعم والتأييد من الإلهام الإلهي؟ عند هذا الحدّ وقف الشهرستاني ليتخيل ضرورة وجود

التعليم الملهم للأنبياء والأئمة.

وكان الدفاع الفلسفي الذي قدّمه الشهرستاني عن الإلاهيات الإسماعيلية قد ترك انطباعاً بعد ذلك بقرن من الزمان أعجب الشاب نصير الدين الطوسي، الشيعي الاثني عشري المتمرس في العلوم الفلسفية، وشجّعته لزيارة مراكز الدعوة النزارية في قوهستان أولاً، ومن ثم في ألموت. وأقام بين الإسماعيليين الذين استضافوه لمدة تزيد على ثلاثة عقود أنتج خلالها بعض الكتابات المؤيدة لآرائهم. ويدل ضمّه فهرست عبدان في أحد كتبه على انغماسه في اهتمامات الدعوة. غير أنه استمر في كتابة كتب توضّح فكر ابن سينا وتتوسّع فيه إضافةً إلى موضوعات في الفلك والمنطق. ويبدو أن صنفين من الفلسفة قد تنازعاه. فبعد سقوط ألموت بأيدي الغزاة المغول سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦ وقطع علاقته بالإسماعيليين، كتب نقضاً غاضباً لكتاب الشهرستاني بعنوان مصارع المُصارع.[١٣] وتعرض للجدل الذي قدّمه الشهرستاني مستبعداً إياه نقطة بعد أخرى واتّهمه بأنه مجرد داعية شعبي يفتقر إلى الكفاءة في المنطق والفلسفة، ومُعلناً تبنّيه آراء ابن سينا بصورة شاملة. ومع ذلك فقد ألحّ، في بداية رسالته وفي ختامها، على أنّ هدفه لم يكن الدعوة إلى آراء ابن سينا.

وأقدم الطوسي في فقرتين من نقضه على تأنيب الشهرستاني بسبب فشله الظاهر في فهم تعليم أسياده (الإسماعيليين)، الذين يصفهم بأتباع فيثاغورس من جهة المصطلحات الفلسفية. وفيما يتعلق بأصول الكثرة والتنوع في العالم، أكد فيثاغورس أنه "عندما ينشأ واحد ما [ويصبح في حيز الوجود]، فإن موجوداً مضاداً له ليس بواحد ينشأ كنتيجة حتمية وتصبح التثنية هي التالية [في النشأة]". وعليه فإن التثنية والتضاد هما أصل العالم. أما الله، فغير خافٍ أنه يجب أن يكون منزّهاً بصورة مطلقة إذاً، باعتباره لا ضد له، وليس له أي صلة بالعالم. ويعتبر زرادشت، وفقاً للطوسي، من مؤسسي الأديان، وقد وصف أصول الكثرة والتنوع بطريقة مشابهة [لما سبق]. فعندما صدر عن الواحد ملاك سماه زرادشت يزدان، نشأ من ظله شيطان سماه أهريمان. ونسب معلموهم إلى فيثاغورس مبدأ التضاد الذي قال عنه إنه مبدأ سابق [في الوجود] للتراتب التسلسلي في الكون. وتوجهوا باللوم إلى أرسطو بسبب انحرافه عن موقعه وتأكيده أن التراتب كان أصل الكثرة والتنوع في العالم، حيث يصدر واحد مفرد عن الواحد

[المطلق]، مع نشأة للتضاد لا تكون إلا بعد حدوث التراتب فقط.[١٤] ومن الواضح أن ذلك كان متسقاً مع مفهوم ابن سينا حول الله باعتباره الواجب الوجود والعقل المدرك الذي منه ينبعث بالضرورة عقل طارئ وحيد قادرٍ على التعرف إلى أصله.

ويطلق الطوسي على العقيدة المنسوبة إلى فيثاغورس هنا تسمية "سرّ الخلق العميق"، ويبدو ميّالاً إلى موقفه. ومما لا شكّ فيه أن مفهوم الإله المنزّه بصورة مطلقة كان هو الذي اجتذبه إلى الإسماعيليين في البداية. فقد أثار عنده مسألة كيف لإله خارج حيز الكينونة القدرة على إحداث العالم، لأنه لا يمكن للأخير أن ينبعث عنه بالضرورة كما اعتقد ابن سينا. فلماذا يجب أن يكون ثمة عالم على الإطلاق؟ لقد فكّر الطوسي مليّاً حول الحاجة إلى أمر إلهي ("أمر") أو "كلمة" وضعها التعليم الإسماعيلي كوسيط بين الإله المنزّه والكينونة الأولى، أي العقل الكلي أو "السابق" عند عبدان.[١٥] ولا نجد في كتاب عبدان، الازدواج، أي أثرٍ لمفهوم الأمر الإلهي أو الكلمة، ولا نعلم ما إذا كانت قد ذُكِرَت في أيٍّ من كتبه الأخرى. غير أنه تمّت مناقشتها بصورة عامة في النصوص الإسماعيلية الفارسية الأولى.[١٦]

ويطرح وصف الطوسي لمعلمي الشهرستاني الإسماعيليين بأنهم فيثاغورسيون العديد من الأسئلة. وطبيعي أنه وجد في الاسم وسيلة ملائمة لتصنيفهم كممثلين لمدرسة فلسفية متميزة عن التقليد الأرسطي الأفلاطوني المحدث للفارابي وابن سينا. غير أن الطوسي يذكر صراحة أنهما كلاهما يزعمان أتباع فيثاغورس وأنهما ينسبان إليه القول بأنه عندما ينشأ واحد ما فإنّ مضاداً له ليس بواحد ينشأ كنتيجة حتمية لذلك. وليس ثمة ما يشهد في أمكنة أخرى بأنّ هذا القول هو لفيثاغورس، ولو أنه في توافق مع آراءٍ أخرى منسوبة إليه. ويتّهم الطوسي الشهرستاني بنسيان، كما يبدو، ما كان قد تعلمه من معلميه حول عقيدة فيثاغورس.

ومع ذلك لا نعثر في أيٍّ من كتب الشهرستاني على وصف صريح للإسماعيليين بأنهم أتباع لفيثاغورس. ففي كتابه الوصفي – التقريظي كتاب الملل والنحل يرد ذكرٌ مختصر لتوصية أطلقها حسن الصبّاح بخصوص تطبيق مبادئ التضاد والتراتب كمقياس في جميع عمليات التنازع، لكنه لم يقرن فيثاغورس بهذه المبادئ.[١٧] أما في كتاب **المصارعة** فقد أورد عقيدة حول معرفة الحيوان والإنسان لله نُسِبَت في كتاب

الملل إلى فيثاغورس، لكنه حددها هنا باعتبارها مقولة "الحكماء الذين هم أعمدة الحكمة".[١٨] يضاف إلى ذلك أن الطوسي ينتقد الشهرستاني بسبب إشارته إلى رأي يقول بوجود ثلاثة مبادئ تتطابق مع ثلاثة جوانب للعقل الكلي: عقل آخر، ونفس، وهيولى. فالطوسي يعترض على ذلك بالقول إن أتباع فيثاغورس الذين ينتمي إليهم أصحاب الشهرستاني من الإسماعيليين يتكلمون عن المبادئ الثلاثة على أنها عقل ونفس وطبيعة. وكان الشهرستاني قد اقتبس القول الأخير في كتاب **الملل** باعتباره عقيدة منسوبة إلى فيثاغورس. لكنه يتحدث في كتاب **المصارعة** عن آراء متباينة بهذا الخصوص دون ذكرٍ لفيثاغورس.[١٩] وهكذا، فمن المرجح أن الشهرستاني لم يكن على علم بأي مزاعم إسماعيلية تقول إنهم أتباعٌ لفيثاغورس؛ وليس ثمة احتمال بأن يكون حسن الصبّاح قد طرح إطلاقاً مثل هذا الزعم. وكذلك لا نجد في الكتب الإسماعيلية المبكرة أي معالجة خاصة تفضّل فيثاغورس، إذا ما ذُكر على الإطلاق، على غيره من الفلاسفة اليونانيين.

فهل كانت رواية الطوسي حول مزاعم الإسماعيليين بأنهم من أتباع فيثاغورس من تأليفه هو إذاً؟ ويبدو الأمر بعيداً عن هذا الاحتمال في ضوء إعجابه الواضح بالعقيدة المنسوبة إلى فيثاغورس. ولا بُدَّ أن يكون هذا الزعم قد عُزيَ إليه من قبل مرجعية سامية في الدعوة، قد تكون الإمام نفسه. ومن جهة كونه وصفاً تحليلياً للفكر الديني الإسماعيلي منذ بداياته، فإننا نجد أن هذا الزعم قد تكشّف عن أشياء كثيرة؛ لكنه يفتقر إلى المصداقية عندما يؤخذ كتوضيح لانتمائه التاريخي.

الحواشي

١. حول عبدان انظر عموماً ويلفيرد مادلونغ، في *EI3*، مج١، ص٢٣–٢٤.

٢. ويلفيرد مادلونغ، "الفاطميون وقرامطة البحرين"، في فرهاد دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (Cambridge, 1996)، ص٥٥، الحاشية ٢٧.

٣. ابن النديم، **الفهرست**، تح.، غوستاف فلوغل (ليبزغ، ١٨٧١)، ص٢٧٩–٢٨٢؛ ترجمة بيارد دودج إلى الإنكليزية بعنوان *The Fihrist of al-Nadim: A Tenth Century Survey of Muslim Culture* (New York and London, 1970). MS 1174 ArI ZA.

٤. نصير الدين الطوسي، **سفينة الأحكام**، مخطوطة رقم ٣٦٤٠، مجموعة تشستر بيتي، دبلن.

٥. العناوين التالية فقط التي أوردها ابن النديم هي التي اقتبسها الطوسي: **كتاب الرحى والدولاب**، **كتاب الميزان**، **كتاب النيران**، **كتاب الملاحم**.

٦. إسماعيل ق. بوناوالا، *Bibliography of Ismaili Literature* (Malibu, CA,1977)، ص٣٣.

٧. يوجد نص آخر بعنوان **مفاتيح النعمة** يُنسب عموماً إلى القاضي النعمان؛ انظر بوناوالا، **بيبليوغرافيا**، ص٦٦–٦٧؛ إسماعيل بن عبد الرسول المجدوع، **فهرست الكتب والرسائل** [**فهرست المجدوع**]، تح.، علي نقي منزوي (طهران، ١٩٦٦)، ص١٨٧. وهي رسالة وعظية حول وجوب دفع الواجبات المالية من قبل المستجيبين. ومن غير المحتمل أنها كُتبت من قبل القاضي النعمان، الذي لا يرد اسمه إلا في ملحق للرسالة. ومع أنّ من الواضح أنّ النص مبكر بصورة مميزة، إلا أنه لا توجد إشارة إلى كونه من مجموعة كتابات عبدان.

٨. المخطوط المتوفر لنا هو برقم MS 1174 ArI ZA من مجموعة زاهد علي وموجود الآن في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن. وورد وصف له في دِليا كورتيسه، *Arabic Ismaili Manuscripts: The Zahid 'Ali Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies* (London, 2003)، ص٨١–٨٢.

٩. انظر أبو محمد اليماني، **عقائد الثلاث والسبعين فرقة**، تح.، محمد زربان الغامدي (المدينة، ١٩٩٣)، ص٥١٣.

١٠. حسن الصبّاح، **الفصول الأربعة** (**شهار فصل**)، انظر الشهرستاني، **كتاب الملل والنحل** (تح.، كوريتون)، ص١٥٠–١٥٢؛ ترجمة فرنسية، جيمَريت ومونوت، **كتاب الأديان والفرق**، مج١، ص٥٦٠–٥٦٥؛ ترجمة إنكليزية، كازي وفلين، *Livre des religions et des sects*، ص١٦٨–١٧٠.

١١. انظر السيرة الذاتية لابن سينا كما وردت عند ابن القفطي في **تاريخ الحكماء**، تح.، يوليوس ليبيرت (بغداد وليبزغ، ١٩٠٣)، ص٤١٣–٤١٧، وابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تح.، نزار رضا (بيروت، ١٩٦٥)، ص٤٣٧–٤٤٥.

١٢. الشهرستاني، **كتاب المصارعة**، تح. وتر. مادلونغ وتوبي ماير، (لندن، ٢٠٠١).

١٣. نصير الدين الطوسي، **مصارع المصارع**، تح. مادلونغ (طهران، ٢٠٠٤).
١٤. المصدر السابق، ص١٠٥-١٠٦.
١٥. انظر مقالة هيرمان لاندولت، "خواجا نصير الدين الطوسي (٥٩٧/١٢٠١- ٦٧٢/١٢٧٤) والإسماعيلية والفلسفة الإشراقية"، في نصر الله بورجوادي وزيفا فيسيل، مح.، *Nasir al-Din Tusi: Philosophe et savant du XIIIe siècle* (طهران، ٢٠٠٠)، ص١٩-٢١؛ و"مقدمة" المؤلف نفسه لكتاب نصير الدين الطوسي، **روضة التسليم**، تر. وتح.، جلال بدخشاني (لندن، ٢٠٠٥).
١٦. انظر على سبيل المثال، هاينز هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismaʿiliya: Eine Studie zur islamischen Gnosis* (Wiesbaden,1978)،، وانظر الكشاف: **أمر وكلمة**.
١٧. الشهرستاني، **الملل**، ص١٥١-١٥٢.
١٨. الشهرستاني، **المصارعة**، النص العربي، ص٨٩؛ والتر.، ص٧٢؛ و**الملل**، ص٢٥٦-٢٦٥.
١٩. المصدر السابق، ص٢٦٨؛ الطوسي، **مصارع المصارع**، ص١٢١.

ترجمة "كتاب الرسوم والازدواج والترتيب"

تأليف أبي محمد عبدان رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في جميع الأمور

الحمد لله الذي جعل في كل فترة بقايا من أهل العلم[1] يُخرجون الناس من الظلمات إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يُحيون بكتاب الله الموتى، ويُبصّرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضالٍّ تائه قد هدوه، فما أحسن آثارهم على الناس، وما أقبح آثار الناس عليهم، يَنفون عن كتابِ الله تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاحدين الذين عقدوا ألوية البدعة، ونصبوا الأقدام على محاجّ الهلكة، وتنكبوا [عن] طرق الهداية، وجروا في الجهل إلى أبعد غاية، انهتكت بهم الحرمات، واستبيح بتأويلهم المحظورات، فضلّوا عن سواء السبيل، يقولون على الله في كتابه بغير علم به، ويتخالفون عن معاريفه، فنعوذ بالله من فتنة المضلين، وأهواء الزائغين، وحمية الجاهلين، الذين على الله يفترون، وعلى أوليائه يجترئون[2]، والحمد لله رب العالمين المتوحد بالفردانية، المنفرد بالوحدانية، الأول الذي لم يزل، والآخر الذي لا يزول، مبتدع الخلق ومفنيه، ومعيده ومبدئه، الممتنع من الصفات، الذي لا يوصف بالذات، ولا تحويه[3] المشاعر، ولا تبلغه الخواطر، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٦: ١٠٣).

وصلى الله على المصطفى والمرتضى من أنبيائه، المنتجب من رسله، المبعوث إلى الجن والإنس بشيراً ونذيراً لإكمال الدين، وإتمام سنن المرسلين، بتبليغ الحجّة، وإيضاء المحجّة، صلاةً تامة زاكية نامية غادية عليه ورائحة، وعلى الطيبين من عترته

---

١ العلم: العالم

٢ يجترئون: يجترون

٣ تحويه: نحويه

والصالحين من أمته والمتقين من أتباعهم وسلّم تسليماً.

واعلم ألهمك الله الرشد، وأرشدك للصواب، أنّ أول ما يجب على جميع المرتادين معرفة الله جلّ ذكره، ثم معرفة رسله، ثم معرفة ولاة الأمر وإقامة الطاعة لهم، قال الله عزَّ وجلّ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ[1] وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٤: ٥٩). واعلم علّمك الله الخير أن أعمال العباد كلها مضافة إلى الله جلّ وعز ومستخلصة بما يصل[2] إلى حقيقة توحيده، فمن عرف الله حق معرفته ووحّده حق توحيده زكا عمله وطاب سعيه، ومن جهل ذلك ضلّ سعيه وخبث عمله، وكان جزاؤه من الله كما قال الله عز وجل: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾ (٢٥: ٢٣)، وقال أمير المؤمنين علي صلوات الله عليه في بعض خطبه: "إن أول الديانة معرفة الله، وكمال معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه بشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوقان وبشهادة الموصوف أنه غير الصفة وشهادتهما جميعاً بالتثنية على أنفسهما، لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، وشهادة التثنية على نفسها بالحدث الممتنع من الأزل". فهذه كلمات تشتمل على معاني التوحيد لمن عرفها وأبصر حقائقها وعلم مجاري حدودها.

واعلم وفقك الله للصالحات أن حقيقة معرفة الله عز وجل أن تصفه بالوحدانية وتعرفه بالفردانية، وأنه خالقٌ واحد لا ضدّ له ولا نظير ولا قرين ولا زوج، وأنه لا يُدرك بوجهٍ من الوجوه ولا بسببٍ من الأسباب، وإنما تُدرك أسماؤه، فأسماؤه وصفاته غيره، وكلّ ما سواه مخلوق مزدوج مقرون مُشاكل وموصوف مدرك ممكن مُوقف [عليه] مصور مُشار إليه، وكل مخلوق، وإن كان اسمه واحداً، لا يخلو من معنيين يقوم أحدهما بشكله وزوجه، مثل الإنسان الذي هو لمعنيين روح وجسد، فقوام الروح بالجسد، وقوام الجسد بالروح، لا يقوم أحدهما إلا بصاحبه، والجسد في ذاته مركّب من[3] طبيعتين وهما البرودة واليبوسة، وكذلك الروح مركّبة من طبيعتين وهما الحرارة والرطوبة، والدليل على ذلك أنك ترى الإنسان حاراً رطباً وأن الحرارة والرطوبة من جوهر الروح، فلمّا فارقت الروح الجسد صار الجسد إلى جوهره، وكذلك كل شيء

١ الله: لله
٢ بما يصل: باصول.
٣ من: على

في العالم لا يخلو من أن يكون فيه جوهران، إما حار رطب أو حار يابس أو بارد رطب أو بارد يابس، لأن الله عز وجل أبدع هذا العالم من الطبائع الأربع، فما من شيء إلا وقد اجتمع[1] فيه جوهران مركبان يقوم أحدهما بصاحبه.

ثم إن كل شاهد وغائب لا يخلو من معنيين، كثيف ولطيف، وكل كثيف ولطيف لا يخلو من نوعين، حيوان وموتان[2]، أحدهما ضد الآخر، وقرين له وزوج له، وكل الأشياء قائمة بازدواجها واقترانها وتضادها محتاجة بعضها إلى بعض ودليلة بعضها على بعض ليستدل بالزوج على زوجه وبالضد على ضده وبالشكل على شكله، وكل قرين لا يعرف إلا بقرينه ولا يعرف أحدهما إلا بالآخر، مثل السماء والأرض، والمشرق والمغرب، والليل والنهار، والنور والظلمة، والسواد والبياض، والبر والبحر، والسهل والجبل، والقريب والبعيد، والطويل والقصير، والعريض والعميق، والعلو والسفل، والحسن والقبيح، والطيب والمُنْتِن، والحلو والمر، والعذب والمالح، واللين والخشن، والرطب واليابس، والخفيف والثقيل. وهذه الأشياء المتضادة المتشاكلة المعروفة المزدوجة الدالة على بعضها ببعض تشاكُلُها وتضادها[3]، وازدواجها وافتراقها، تدل بهذه[4] الصفات اللازمة لها على وحدانية خالقها وفردانيته، وعلى أنه بخلافها من جميع الجهات، وأنه لا يدرك بعقد ضمير، ولا بإحاطة تفكير، ولا يقال هو هو إشارةً ولا توهماً[5] ليكون فرقاً بين الخالق والمخلوق، والرب والمربوب، والصانع والمصنوع.

فلما ثبت أن الخالق مخالف من جميع الجهات كانت شيئيته[6] جلّ ذكره مخالفة لجميع المخلوقات، إذ كان المخلوق لا يخلو أن يكون جسمانياً فقد أدركته الحواس الظاهرة، أو أن[7] يكون روحانياً فقد أدركته الحواس الباطنة، فإذا ثبت أن المخلوق، كائناً ما كان، يدرك بالحواس الظاهرة أو بالحواس[8] الباطنة، فقد ثبت أن الخالق لا

١ اجتمع: اجتمعت
٢ حيوان وموتان: حيوات وموات
٣ وتضادها: وتضاددها.
٤ تدل بهذه: يدل على هذه.
٥ توهماً: توهم.
٦ شيئيته: نسبته.
٧ أو أن: وأن.
٨ أو بالحواس: وبالحواس.

يدرك بشيء من مخلوقاته بحال ولا بحيلة، ولا بلفظة تحمله[1] ولا تقع عليه إشارة ولا توهّم، ولا يُضرب له فيه الأمثال، ولا يحيط به سافلٌ ولا عالٍ، فالأشياء المدركة بهذه الحواس التي قدمنا ذكرها إنما[2] أدركتها باقترانها، وميزتها بازدواجها، وهي في ذاتها مقترنات غير مفردات، فما من حاسة تدرك شيئاً من المحسوسات إلا بقرين مزدوج معها، فإذا انفردت الحاسة من زوجها تعطلت وبطل عملها، والحواس الخمس الجسمانية هي الأذن والعين والأنف والفم واليد، فقرين الأذن السمع وقرين العين النظر وقرين الأنف الشم وقرين الفم الذوق وقرين اليد اللمس، فهذه لها بمنزلة الأزواج للأجساد، فكل حاسة إذا فقدت قرينها كانت ساقطة ميتة. ألا ترى الأصم إذا عدم السمع لم تنفعه أذنه شيئاً، وكذلك الأعمى إذا فقد النظر لم تنفعه عينه شيئاً، والفم إذا عارضه علة لم يجد طعم الأشياء بالحقيقة، فوجد الحلو مراً والعذب مالحاً، وكذلك الأشم إذا فقد الشم لم ينفعه أنفه شيئاً[3]، وكذلك المفلوج إذا عدم اللمس لم تنفعه يده، فهذه الحواس المزدوجة المعروفة إنما ترك الأشياء باقترانها.

والبارئ جلّ وعزّ لا قرين له فيعرَف به، ولا نظير له فيقاس عليه، ولا تقع عليه الحواس الخمس، وإنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٤٢:١١) ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (٥:١٢٠ وغيرها). فالأشياء لا تدرك مشيّئها وهو يدركها، فلذلك قال عزّ وجلّ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (٦:١٠٣)، فذهبت العامة إلى أن الأبصار هي أبصار الأعين وأنه لا يدرك بالأعين، وليس كما ظنوا، وإنما عنى جل اسمه أبصار الحواس الخمس المتفرقة الأعمال التي تدرك بها معرفة الأشياء كلها وأن الأشياء كلها لا تخلو من خمس معانٍ[4] وهي الأصوات والألوان[5] والطعوم والأجساد والأرواح، والبارئ ليس بصوت ولا لون ولا ريح ولا طعم ولا جسد، بل هو خالق لهذه الأشياء بائن عن صفاتها.

فإن قال قائل: إن القلب حاسة سادسة وإن البارئ يدرك بالقلب، قلنا له: إن القلب

---

١ تحمله: يحمله.
٢ إنما: وانما.
٣ شيئاً: بشيء.
٤ معان: معاني.
٥ والألوان: والأنوار.

هو مدبر الحواس وهو الحاكم عليها، والحواس بمنزلة الأستقصات وهي الأمهات، فما أدركته الحواس دبّره القلب وقاسه بقرينه واستدلّ عليه بشكله. والقلب لا يدرك إلا ما دلت عليه الحواس الخمس ولا يعرف إلا ما شاهدته، وهو غير منفرد بذاته، بل هو زوج مقرون بما هو ألطف منه وهو محتاج إليه وهو العقل، فالعقل من القلب بمنزلة الروح من الجسد والقلب للعقل بمنزلة الجسد للروح، وكل قلب لا عقل له فهو ساقط ميت مثل قلب البهائم. فإنما خلق الله الأشياء مزدوجة مقرونة مثناة لأنه لو خلق واحداً لساواه أو فرداً غيره[1] لكان ذلك الفرد قريناً له في فردانيته وشريكاً له في وحدانيته، ولما كان خالق ولا مخلوق، قال الله عز وجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (٢١:٢٢)، لكن انفرد بالوحدانية عن الأقران، وخلق الخلق كله محتاجاً بعضه إلى بعض، دليلاً[2] على أن له الانفراد بالوحدة ﴿تَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢٣:١٤). فهكذا كل ما شاهدناه في الدنيا قائم بالتثنية والازدواج، وكذلك ما غاب عنا من الأمور على ما جاءت به الأخبار عن الأنبياء عليهم السلام كما قالوا: جنة ونار، وثواب وعقاب، ولوح وقلم، وعرش وكرسي، وجبرئيل وميكائيل، والموقف والصراط، والحساب والميزان، وبذلك أخبر الله سبحانه عز وجل في كتابه فقال: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٥١:٤٩)، وقال: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (٧٨:٨)، وقال: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٦:٣٦)، وقال: ﴿خلق[3] لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِ[هِ] شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٤٢:١١)، وقال: ﴿وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ﴾ (٨٩:٣)، فهذا دليل على نفي التشبيه عن الله تبارك وتعالى، ثم إن الله أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على فردانيته، فلذلك قال: ﴿قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (١٠:١٠١)، وقال: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (١٢:١٠٥)، وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ (٥١:٢١)، ومثل هذا في كتاب الله كثير.

---

١ فرداً غيره: فرداً أو غيره.
٢ دليلاً: دليل.
٣ خلق: جعل، القرآن.

ثم إن الله اختار من خلقه صفوته وسماهم باسمين: نبيين ومرسلين، ووصفهم بصفتين: مبشّرين ومنذرين، واصطفى منهم محمداً[1] وأحمد وبعثه إلى الثقلين: الجن والإنس، وإلى العرب والعجم، وجعل له دارين: مكة والمدينة، وفرق أصحابه فرقتين: مهاجرين وأنصاراً[2]، وآخى بين كل اثنين حتى آخى بينه وبين علي ابن أبي طالب عليه السلام، وأقام أحكام الدين على أصلين: الفريضة والسنة، وخلّف فينا عند مصابه الثقلين: كتاب الله وعترته، وقال بعضهم: كتاب الله وسنّته[3]، وكلتا[4] اللفظتين تدلان على معنىً واحد، والكتاب في ذاته على نوعين: تنزيل وتأويل، باطن وظاهر، محكم ومتشابه، مكي ومدني، ناسخ ومنسوخ، وحلال وحرام، أمر ونهي، وعد ووعيد، مقدم ومؤخر، فيه خبر[5] ما كان وما يكون، ودعا عليه السلام إلى دين الإسلام والإيمان، قرينان بمنزلة الروح والجسد لا قوام لأحدهما إلا بالآخر. في بعض الروايات عن النبي عليه وعلى آله السلام أنه قال: "بُني الإسلام على خمسة أشياء، قيل: ما هي يا رسول الله؟ قال: على الشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً"، وكل واحد من هذه الأصول مقرون بآخر، فشهادة أن لا إله إلا الله مقرون بشهادة أن محمداً رسول الله، لا يقوم أحدهما إلا بالآخر، وقُرنت الصلاة بالوضوء، والزكاة بالصدقة، والصيام بالقيام، والحج بالعمرة، وأتباع الأنبياء عليهم السلام على ضربين: طائعين ومكرهين[6]، وذلك قوله: ﴿وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾ (٣:٨٣)، وفيهم عالم وجاهل وذلك قوله: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩:٩)، ومطيع ومُطاع لقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (٤:٥٩ وغيرها)، وآمر ومأمور لقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ﴾ (٢٤:٦٣)، وخاص وعام لقوله تعالى[7]: ﴿يهدي الله[8] مَنْ

١ محمداً: محمد.
٢ وأنصاراً: وأنصار.
٣ وسنته: وسنة.
٤ وكلتا: وكل.
٥ خبر: خير.
٦ ومكرهين: مكرهين.
٧ تعالى: نوراً.
٨ الله: –، القرآن.

يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾ (١٠: ٢٥-٢٦)، وفاضل ومفضول لقوله: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٤:٩٥)، ومثل هذا في كتاب الله كثير مما لو ذكرناه لطال به الشرح.

ثم نقول: إن أقرب الوجوه كلها في تجريد التوحيد هو أن تنفي عن الخالق الذي خلق الروح والبدن من الجوهر والأجناس والصفة والفعل، لأن الروح شاغل للبدن والبدن شاغل للمكان، وكذلك سائر الأعراض كلها شاغلة للأجسام والأجسام شاغلة للأرض، وخالقها بخلافها لا يوصف بالحاجة إلى مكان ولا انتقال ولا زوال، إذ كان قبل ذلك أجمع ولا هو محمول ولا ممتزج ولا متبوّئ ولا حالّ في شيء. فكل موجود في الخلق فمنفي عن الله عز وجل، وكل ممكن فيهم فممتنع منه، وأسماؤه في التنزيل وصفاته واقعة[1] على معانيها، وهي أعيان روحانية وجسمانية، فأسماؤه جل وعز كقوله: يا رحمن يا رحيم، وصفاته[2] كذلك: يا عظيم يا كريم يا عليم، وأسماؤه وصفاته مضافة إلى أول اسم من أسمائه. فإذا عرفت هذه الأسماء والصفات قامت الحدود والأحكام، واستنار منار الإسلام، وظهر صدق محمد عليه السلام، فكان[3] هذا فصلاً[4] من تجريد التوحيد وتثنية المخلوقات وازدواجها وتشاكلها وتضادها ليكون ذلك دليلاً وعوناً للمرتادين.

ونقول والله المستعان: إن إقرار المخلوقين بالخالق جل اسمه من طريق صنعه غير نافع ولا مُنجٍ[5] لأن الإقرار به جل وعز غريزي وطبيعي وعليه فطروا، والمعرفة الناجية تعليم واكتساب وبها اختبروا، فبالاكتساب تعرف الأحوال الغريزية والطباعية، وبالتعليم تعرف صحة الخبر ومعرفة المخبر. ولو كانت المعرفة بالله عز وجل ذكره منجية لهم اضطراراً كاضطرار معرفة الإثبات والإقرار به عز وجل إذاً لبطل الوحي والكتب والأنبياء والرسل ولم يكن يُحتاج في معرفة الله إلى دليل أكثر من وجود صنعته، لأن قول الله لا يحتاج إلى دليل أكثر من وجوده[6] وظهوره، فلما صحّ أن إثبات

١ واقعة: واقفة.
٢ وصفاته: وصفته.
٣ فكان: كان.
٤ فصلاً: فصل.
٥ منجٍ: منجي.
٦ وجوده: جوده.

مَن لا مشاهدة له من طريق الصنع ثبت أن معرفته من جهة التعليم[1] ومن طريق الأنبياء والرسل عليهم السلام، وكذلك الإقرار بالرسل وما جاءت به، قال الله عز وجل: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣١:٢٥) وقال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ [بالله] إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (١٢: ١٠٦) وقال: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (٣٠: ٦–٧) وقال: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هو[2] الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (١٣:١٩) وقال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ﴾ (٣٥:١٩[3]) وقال: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩:٩) وقال: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ (٢:٧٨)، أراد بالأماني الدراسة وأنهم غير عارفين معانيه، وقال: ﴿وَلَا [يَمْلِكُ الَّذِينَ] يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (٤٣:٨٦) وقال: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (١٠:٣٦).[4] ثم مدح آخرين فقال: ﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (٢٩:٤٣) وقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ (٣:٧) وقال: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (٥٨:١١) وقال[5]: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (٣٥:٢٨). فأخبرنا أنه لم يخشه إلا العلماء به وبدينه، والإقرار بالله والعمل بظاهر الشريعة والمقام عليها دون معرفة حقائقها مذموم غير محمود، بل هو كفر لقوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (٢:٨٥)، لأنهم آمنوا بظاهر الشريعة وكفروا بباطنها ولأن الظاهر ليس هو الدين بالحقيقة، بل هو طريق إلى الدين وحق لا يثبت إلا بحقيقته، لأن الله يقول: ﴿وَيُحِقُّ اللهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (١٠:٨٢) وقال: ﴿لِيُحِقَّ الله[6] الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ[7]﴾ (٨:٨)، فالظاهر حق والقائل به صادق والعامل به مصيب إن عرف حقيقة قوله وعمله لأن

---

١ التعليم: العلم.
٢ هو: –، القرآن.
٣ وأيضاً ٤٠: ٥٨.
٤ وأيضاً ٥٣: ٢٨.
٥ وقال: وقا.
٦ الله: –، القرآن.
٧ المشركون: المجرمون، القرآن.

الله جل وعز يقول: ﴿لِيَسْأَلَ الصَّادِقِينَ عَنْ صِدْقِهِمْ﴾ (٨:٣٣)، وهو أن يُسألوا عن حقيقة قولهم وعملهم، فإن أفلحوا وإلا فهم كسائر أهل الشرائع المخالفين، لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٢:٦٢). ألا ترى أنه قد جمعهم في المخاطبة وأوجب بهذه الآية أنهم لم يؤمنوا بالله ولا باليوم الآخر، وإنما سموا مؤمنين لإيمانهم بالقول والعمل دون العلم الذي هو حقيقة قولهم وعملهم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...﴾[1] ﴿آمِنُوا[2] بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا﴾ (٦٤:٨) وقوله: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى﴾ (٢٠:٨٢)، فدل بهذا القول أن التوبة الإيمان الأول، والعمل طريق إلى الهداية وهو الإيمان الثاني، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ * تُؤْمِنُونَ بِاللهِ [واليوم الآخر[3]]﴾ (٦١:١٠-١١) فأخبر أن التجارة الناجية من العذاب الإيمان الثاني. ومثل هذا في كتاب الله كثير، فقال العمل بظاهر الشريعة سبب إلى الدين وطريق إليه، وقال الله: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا * وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا * وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ (٤:٦٦-٦٧).

فالإقرار بالشهادتين والعمل بسائر الفرائض، وهو ظاهر الشريعة التي أكره الناس عليها وقهروا بالسيف على الدخول فيها والقول والعمل بها، لقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلهِ﴾ (٨:٣٩). فلما قبلوا منه طائعين مكرهين أقام فيهم الحدود كلها كما أمر صلى الله عليه، فمن ارتدّ عن الإسلام بعد الدخول فيه قتل ومن أتى ما وجب عليه حدّ جُلد، فبقبولهم ظاهر الإسلام الذي هو ظاهر الشريعة ودخلوهم فيه أكسبهم في العاجلة حقن الدماء وتحصين الأموال وأمناً من الذل والجزية وسبي الذرية. وبمعرفة حقيقتها يوجب لهم ثواباً في المعاد لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا بها منا دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله". فظاهر الشريعة الذي أكره الناس عليها هو صلاح المعيشة في العاجلة، وليس هو الدين نفسه الذي هو صلاح

١ القرآن (٤: ١٣٦): ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي...﴾
٢ آمنوا: فآمنوا، القرآن.
٣ القرآن (٦١: ١١): تؤمنون بالله ورسوله.

المعيشة في الآخرة، ويؤكد هذا القول قول الله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (٢:٢٥٦) وقوله: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (١٠:٩٩).

ثم حثّهم على طلب العلم ومعاني الأمثال التي ذكرها الله في كتابه مثل قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الذين آمنوا[1] ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ يدعون[2] مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (٢٢:٧٣) وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٥٩:٢١) وقوله: ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمُ[3] الْأَمْثَالَ﴾ (١٤:٤٥) وقوله: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾ (٢٩:٤٣) وقوله: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ الْأَمْثَالَ﴾ (٢٥:٣٩) وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضربنا[4] لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ (١٧:٨٩) وقوله: ﴿إِنَّ اللهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ (٢:٢٦). ومثل هذا في كتاب الله كثير، فلهذا قال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ [مُبَارَكٌ] لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ[5] أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٣٨:٢٩) وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (٤:٨٢) وقال: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ[6]﴾ (٢٨:٥١) وقال: ﴿فَعَمِيَتْ عَلَيْهِمُ الْأَنْبَاءُ يَوْمَئِذٍ فَهُمْ لَا يَتَسَاءَلُونَ﴾ (٢٨:٦٦).

ولم يحثهم[7] على التفكر في الأمثال المضروبة في كتاب الله والتدبر لآياته ولم يكلهم إلى أنفسهم حتى أقام لهم الدليل وهو العليم[8] الخبير، وقال: ﴿الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا﴾ (٢٥:٥٩) وقال: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (٣٥:١٤) وقال: ﴿فاسألوا[9] أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (١٦:٤٣ و ٢١:٧) وقال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ﴾ الآية[10] (٤:٨٣) وقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ﴾ (٤٢:١٠)، أفتراه

١ يا أيها الذين آمنوا: يا أيها الناس، القرآن.
٢ يدعون: تدعون، القرآن.
٣ لكم: لهم.
٤ ضربنا: صرّفنا، القرآن.
٥ وليتذكّر: وليذكر.
٦ يتذكرون: يذكرون.
٧ يحثهم: نحثهم.
٨ العليم: العالم.
٩ فاسألوا: واسألوا.
١٠ ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾

كلّف عباده سؤالاً معدوماً؟ سبحانه وهو أعدل من ذلك وأرأف بعباده، وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال: "اطلبوا العلم ولو بالصين"، وقال: "طلب العلم فريضة على كل مسلم".

فلو كان الذي حثهم عليه هو الظاهر دون الباطن لما أوجب عليهم الطلب لأن الظاهر موجود عند الكل، والموجود لا يوجب الطلب، ولا[1] يوجب التعليم، وإنما حث رسول الله صلى الله عليه وسلم على طلب العلم، علم الباطن، فاعرف اللفظ تعرف مراد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله السلام، ثم دلهم على معدن العلم ومعالم الدين، فقال: "أنا مدينة العلم وعلي بابها، فمن أراد المدينة فليأت الباب"، فلهذا قال سبحانه: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (٢:١٨٩)، فالبيوت هم الأولياء وأبوابهم الأوصياء عليهم السلام.

وقال الصادق عليه السلام: "والله لن تصلوا إلى المدينة حتى تدخلوا من الباب، وكان هذا القول منه[2] حجة عليهم ودلالة منه لهم ليتبعوا آثار معاني[3] علم الله"، وقال: "الحق مع هذا، وأشار إلى علي"، وقال: "هذا حزبه هم المفلحون"، وقال: "اللهم أدر الحق مع علي حيث دار، فمن أتى وأخذ عنه فاز ونجا، ومن عدل عنه ضلّ وغوى". ولن يصل واصل إلى حقيقة دين الله إلا بالعهود المؤكدة والمواثيق المغلظة على ما سنّه الله عز وجل في الأنبياء وأتباعهم الصالحين، ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (٤٨:٢٣)، فذلك قوله عز وجل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا﴾ (٣٣:٧)، ألا ترى أنه قد ذكرهم بأسمائهم بالذي أخذ عليهم بإبلاغ الحجة ليكون للعالم بهم أسوة ولأن لا يعتلّ أحد منهم بعلّة في مخالفة عهد أو ترك شرط أو معذرة الله على نفسه، لأن لهؤلاء[4] عليهم السلام أئمة باطنون ودعاة صادقون، لأن بهم معترفون وعلى فنون شرائعهم مقيمون، وبيّن لكل ذي[5] دين من المختلفين

١ ولا: بل.
٢ منه: معه.
٣ معاني: معان.
٤ لهؤلاء: هؤلاء.
٥ لكل ذي: لذي.

أن [لن] يعرف حقيقة دين الله أو يكون له حظ في اليقين من غير عهد يلزمه الوفاء[1] به والتعاهد له، قال الله: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتَيَنَّ[2] مَالًا وَوَلَدًا * أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾ (١٩:٧٧-٧٨) وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (١٧:٣٤)، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ (٢:٤٠) وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ (١٦:٩١) وقال: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ (٢٣:٨) وقال: ﴿وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ﴾ (٦:١٥٢) وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ﴾ (١٦:٩٢) ﴿فَتَزِلَّ[3] قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ[4]﴾ (١٦:٩٤). قد بيّن الله أن الناكثين بعهدهم الزالة أقدامهم الضالون عن سبيلهم و[أن] الموفين بعهدهم[5] ثابتة أقدامهم قد هدوا إلى صراط مستقيم واستمسكوا بعروة الله الوثقى، وقد بايع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى النساء لأن الله أمره بذلك لقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾ إلى قوله ﴿فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ﴾ (٦٠:١٢) وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾ (٤٨:١٨)، وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ إلى قوله ﴿أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٤٨:١٠). فقد ثبت أن الله أخذ على أنبيائه المواثيق وأخذت الأنبياء على أتباعهم كما أمرهم عز وجل، سنة الله التي قد خلت في عباده. فمن نقض عهده كان منافقاً ضالاً عن رشده، ومن وفى به كان مؤمناً قد هدي إلى علم الباطن والظاهر وتأويل التنزيل ومعاني الأمثال، وسلم من الشكوك والشبهات ومن الاختلاف إلى الائتلاف، وأقام الإيمان مع الإسلام طائعاً غير مكره، وبان له الرشد من الغي، واستمسك بحبل الله المتين وعروته الوثقى. والدين بالحقيقة هو الدخول في الإيمان مع الإسلام ومعرفة الظاهر

---

١ الوفاء: للوفاء.
٢ لأوتين: لأتخذن.
٣ فتزل: أن تزل.
٤ عظيم: أليم.
٥ بعهدهم: بعهده.

مع الباطن والتأويل مع التنزيل، والإسلام حق والإيمان حقيقة الحق، ولا وصول إلى معرفة الحق إلا بمعرفة الحقيقة كما قال رسول الله صلى الله عليه: "إن لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نور"، فالحق قد دعا إليه النبيون جهراً بالسيف وهو ظاهر الشريعة، و[الحقيقة هي] تأويل التنزيل، فمن أقام على ظاهر الإسلام دون معرفة باطنه حرم ماله ودمه وأمن من الذلة والجزية في الدنيا، وإن أقام الإسلام والإيمان كان الإيمان أمناً وحرماً في معاده، وسلمت روحه التي هي قوام جسده والجامعة لأجزائه من عذاب النار، فلذلك حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه حرمين ليكون دليلاً ومثلاً [على] أن[1] الدين على أصلين، أحدهما حرم الجسد والآخر حرم الروح، كما أن الجسد حياته وقيامه بالروح كذلك الإسلام قوامه الإيمان.

وكذلك العلم روح والعمل جسد، والعالم والد والمتعلم ولد، وظاهر الشريعة جسد والباطن روحه، كما شرحنا في صدر كتابنا هذا أن الأشياء مزدوجات كلها ديناً ودنيا، فأهل الظاهر موتى بجهلهم للباطن، فإذا استجابوا للباطن حيوا ومشوا في الناس بنور العلم، وخرجوا من ظلمات الفرق المختلفات المتناقضات إلى الائتلاف والرحمة، ألا ترى إلى قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ (٨:٢٤) وقال: ﴿أَوَمَنْ[2] كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ[3] فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (٦:١٢٢)، ولو كانوا مستجيبين لله على الحقيقة لم يقل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا[4] يُحْيِيكُمْ [به]﴾ وإنما سماهم مؤمنين لأنهم آمنوا بظاهر الشريعة، فهؤلاء المؤمنون على حق مقرّون له مجتمعون عليه، متفرقون عليه متسابّون متلاعنون جاهلون بحقيقته[5]، قد أقروا بما لم يعرفوا وقبلوا ما لم يعلموا، فهم ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (١٦:٢١). أما ترى أنه عاب أمثالهم فقال: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ (٢:٨٥)، وقال: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ

١ ان: مكرر في الأصل.
٢ أومن: أفمن.
٣ كمن مثله: كمن هو.
٤ لما: لا.
٥ بحقيقته: بحقيقة.

لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٥٧:٨)، وقال[١]: ﴿لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ (٤٨:٤)، فالمؤمنون بالحقيقة مقرون بالظاهر الذي هو الحق، عارفون بالباطن الذي هو حقيقة الحق، قد أحياهم الله بنور العلم كما قال: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ (١٢٢:٦).

فرسول الله صلى الله عليه وسلم أقام فرائض الدين مقرونة بعضها ببعض، فقرن بالفرائض السنن وأعلم أن الفرائض من الله عز وجل والسنن من أنبيائه عليهم السلام، فدل بالفرائض والسنن على المقيمين فيها، فالفرائض تدل على مراتب النطقاء عليهم السلام، والسنن تدل على الأوصياء، لأن الله تولى[٢] إقامة النطقاء بغير واسطة من البشر، والسنن بعد الفرائض [تدل على الأوصياء] لأن الله فرض طاعتهم بعد طاعته وطاعة أنبيائه عليهم السلام، فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (٥٩:٤) فإن[٣] الفرض والسنّة[٤] في معرفة الإمام والحجة في كل عصر وزمان، فالفرض هو الناطق والسنّة بابه عليهم السلام لا فرق بينهما، وكذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تارك سنّتي ملعون"، أراد بالسنّة بابه الذي هو وصيّه وحجّته الذي اصطفاه لتأويل شريعته. قال الله تعالى تصديقاً لذلك: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (٥٣:٣–٤) وقال: ﴿قُلْ ما[٥] أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (٦:٦[٦]٩٠) وقال: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ (٦٩:٤٣–٤٦)، ثم حث على طاعته، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (٥٩:٧) وقال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (٢٤:٦٣) وقال: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾ (٢٤:٥٤) وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (٣٣:٣٦).

---

١ وقال: وقالوا.
٢ تولى: الولي تولى.
٣ فإن: وان.
٤ والسنة: والسنن.
٥ ما: لا، القرآن.
٦ وأيضاً ٤٢: ٢٣.

فالناطق والأساس بمنزلة الأب والأم[1] في الحقيقة والمؤمنون بمنزلة الأولاد، قال الله سبحانه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ[2] أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (٣٣:٦)، وهو أب لهم، وكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأمير المؤمنين علي عليه السلام: "أنا وأنت أبوا هذه الأمة"، وقال الصادق: "المؤمن أخو المؤمن لأبيه وأمه، أبوهما النور وأمهما الرحمة"، فالنطفة التي تكوّن منها الإنسان تخرج من ظهر الأب، فتصير إلى بطن الأم، فتخفى هناك وتقوى إلى الوقت المعلوم حتى [كانا] سبب شرفها، وإن خرجت من ظهر الأب [الذي هو النبي] ثم تدخل في بطن الحجة الذي هو بمنزلة الأم فهناك يعرف توحيد الله ويكمل دينه، والعلم والعمل، فإنهما بمنزلة النطفتين من الأبوين اللذين كانا سبب تكوين الإنسان. فمن وقف على ظاهر الشريعة وجهل باطنها بطل دينه وكانت منزلته منزلة النطفة التي خرجت من ظهر الأب ولم تصل إلى بطن الأم: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١٣:٣ وغيرها)، فقد ثبت بما استشهدنا من الكتاب والآيات والآثار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم للأمة أب وأزواجه أمهاتهم لقوله في الأزواج في الباطن أن الأزواج هم الأبواب. ولو كان الأمر كما ذهب إليه الأمة وأن أزواجه نساؤه لما حرم على الأمة النظر إلى حرمه، متى كان النظر إلى الأمهات حراماً[3]؟ وإنما عنى بأزواجه حججه، جعلهم أبواباً لنفسه، وكانوا له أشكالاً في دينه ومرافقين[4] له في أمره، ولم يرد بذلك نساءه، قال الله تعالى: ﴿احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا أنفسهم[5] وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ (٣٧:٢٢) عنى بذلك أشكالهم ومرافقيهم في دينهم. وقد يجوز أن تكون الامرأة كافرة وزوجها مؤمن وتكون المرأة مؤمنة وزوجها كافر كنوح وامرأته وفرعون وامرأته ولوط وامرأته، فالزوج هو الشكل والقرين، قال الله تعالى: ﴿وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ﴾ (٣٨:٥٨)، وإنما تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم في الظاهر باثنتي عشرة امرأة ليكون ذلك دليلاً على إقامة اثني عشر باباً له في الباطن يدعون الناس إلى تجريد التوحيد

١ الأب والأم: الأم والأب.
٢ أزواجه: أزواجهم.
٣ حراماً: حرام.
٤ مرافقين: مرافقون.
٥ أنفسهم: –، القرآن.

وتأويل التنزيل، وهم للمؤمنين بمنزلة الأمهات والنبي بمنزلة الأب لهم.

وقد كان محمد عليه السلام أحب[1] نساء وأزواجاً [بما أوهم] أن يكون فعل ذلك رغبةً منه في النساء أو شهوةً منه للنكاح[2]، فجهلت العامة معنى فعله فنسبته إلى الرغبة في النساء لقوله: "حُبِّب إليّ من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرة عيني في الصلاة" فأراد بالطيب العلم وبالنساء[3] الأبواب وبالصلاة[4] وصيّه القائم بأمره، وهو الصلاة الآمرة الناهية، وهذه الصلاة فعل لما[5] قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (٢٩: ٤٥)، فالصلاة أولياء الله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر.

ودليل آخر أنه جعل لمسجده اثني عشر باباً. قال عليه السلام: "سدّوا الأبواب كلها إلا باب علي"، إشارةً إليه في أنه المتولي بعده والحجة المفترضة الطاعة عليهم أجمعين، ثم أمرهم ألاّ يدخلوا المسجد إلا من بابه، دلّهم بذلك أنه لا يصل أحد إلى معرفة توحيد البارئ ومعاني شريعته ولا يسمع حرفاً من تبيان ما[6] جاء به محمد عليه وعلى آله السلام إلا من جهة عليٍّ إجلالاً له وكرامةً أكرمه الله بها ومنزلةً أعطاه الله إياها وإمامة جعلها الله في عقبه. فقد روت عوام الشيعة أن رسول الله صلى الله عليه جعل طلاق نسائه إلى أمير المؤمنين، وهذا مثلٌ جهلوا معناه، وإنما أراد بذلك تفويض حججه إليه ليقدم منهم من شاء ويؤخر منهم من شاء.

وكذلك اختار في ظاهر الأمر اثني[7] عشر رجلاً من الأنصار ليكونوا كفلاء على قومهم ككفالة الحواريين لعيسى بن مريم عليه السلام، أراد بذلك تعريف الأمة أنه اختار اثني[8] عشر من أصحابه لينصروه بإقامة الدعوة إليه في الباطن، وهم النقباء والأنصار بالحقيقة، لا عامة الأنصار الذين[9] لم يعلموا حدود ما أنزل الله، وقد قال عليه السلام: "الأنصار كَرِشي وعيبتي ومعدن سري ولو سلك الناس شِعْباً لسلكتُ شِعب

١ أحب: أظهر.
٢ للنكاح: لنكاح.
٣ وبالنساء: والنساء.
٤ وبالصلاة: والصلاة.
٥ لما: لها.
٦ ما: مما.
٧ اثني: اثنا.
٨ اثني: اثنا.
٩ الذين: الذي.

الأنصار ولولا الهجرة لكنت رجلاً من الأنصار، اللهم أعز الأنصار وأبناء الأنصار وأبناء أبناء الأنصار وموالي الأنصار". أفترى كلاً من الأنصار وأبنائهم ومواليهم مع ما[1] له من الذنوب والكبائر يستوجب[2] هذا الدعاء وقد كان منهم من خالف ونافق وعاند وضلّ وهلك؟ بل كان هذا الدعاء لحججه الاثني عشر الذين نصروه بالحقيقة في تجريد التوحيد ونفي الشبهة عن الله عز وجل، وهم أصحابه الذين قال فيهم: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"[3]، وقال: "لا تسبّوا أصحابي"، ولم يعنِ[4] بأصحابه[5] المهاجرين والأنصار من الأضداد الذين لعنهم الله في عامة أصحابه عليه السلام، وكيف يكون الملعون قدوةً يُهتدى به؟

فالأنصار النقباء وأبناؤهم الدعاة وأبناء أبنائهم المأذونون[6] ومواليهم المؤمنون الذين أقام[7] لهم الولاية، وإنما سمّوا نقباء لأنهم استخرجوا الباطن من الظاهر ونقبوا المعاني الحقيقية الغامضة التي جهلها[8] أهل الظاهر. والنقيب في كلام العرب المستخرج للمعاني الفطن لها الذي ينقب الكلام ويظهر المكنون، وقد ذكرهم الله في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ[9] أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (٥: ١٢)، وقال: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ[10] أَسْبَاطًا﴾ (٧: ١٦٠)، ومما قاله في قصة موسى: ﴿قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا[11] عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ﴾ (٢: ٦٠)، يعني بالعيون الحجج الاثني عشر الذين كانوا عيوناً للعلم ومشرباً للمؤمنين. وكان للمسيح اثنا عشر تلميذاً، وقال في الإنجيل: "أنا أجيبكم بالأمثال ولا يقبل عني إلا هؤلاء التلاميذ الاثنا[12] عشر"، وقال قوم من العامة أن

١ كلاً من الأنصار وأبنائهم ومواليهم مع ما له: كل أنصار وأبناؤهم ومولاهم له من.
٢ يستوجب: ما يستوجبه.
٣ قارن دعائم الإسلام، ١: ٨٦–٨٧.
٤ يعن: يعني.
٥ بأصحابه: + بأمته.
٦ المأذونون: المأذون.
٧ أقام: أقاموا.
٨ جهلها: جهله.
٩ ولقد: وإذ.
١٠ اثنتي عشرة: اثني عشر.
١١ اثنتا: اثنتي.
١٢ الاثنا: الاثني.

حواريي[1] المسيح كانوا قصّارين، وقال آخرون: كانوا صبّاغين، وقال آخرون: كانوا صيادين، وكلٌ قد أصاب في القول وأخطأ في المعنى، فمعنى من قال إنهم [كانوا] قصّارين فإنهم كانوا يقصرون الناس بالعلم ويطهّرونهم به من النجس ويوضحون لهم ما التبس عليهم من كتبهم وشرائعهم بالبراهين الواضحة والألفاظ الموجزة، ومعنى أنهم كانوا صباغين فإنهم كانوا يصبغون الناس بعلم الباطن بعد الظاهر، فللظاهر لون وللباطن ألوان، ولذلك سمّي يحيى بن زكريا الصباغ لأنه كان يصبغ الناس في الظاهر بالماء الذي يسمى المعمودية[2]، وفي الباطن بالعلم، وكانت هذه الصبغة سنّة في بني إسرائيل دليلة على الصبغة في الباطن بالعلم، قال الله سبحانه: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (٢:١٣٨) أراد دين الله، وقال: ﴿وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِنْ طُورِ سَيْنَاءَ تَنْبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْآكِلِينَ﴾ (٢٣:٢٠)، علم للمتعلمين[3]، ومعنى كانوا صيادين، عنى به أنهم كانوا يدعون الناس من الظاهر إلى معرفة الباطن، كما هو مكتوب في الإنجيل أن المسيح مرَّ على شاطئ نهر الأردن فرأى قوماً يصيدون السمك فقال لهم: "دعوا صيد السمك واتبعوني أجعلكم تصيدون الناس".

فالأمثال كثيرة والدلائل واضحة منيرة، ومن ذلك قوله عز وجل: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا[4] عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (٩:٣٦)، فهل يجوز لهم أن يجعلوا هذه الشهور ديناً دون سائر الفرائض والسنن، وما بال هذه الفرائض لم يجعلها ديناً وجعل الشهور ديناً؟ وهذا ما لا يجوز في ظاهر الشريعة، وإنما يثبت في باطنها، فالمراد بالاثني عشر الذين دعوا إلى إمام الزمان وإلى تجريد التوحيد بلا تشبيه ولا تعطيل، فمن عرفهم وأخذ عنهم استقام دينه لقوله في الشهور: ﴿ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (٩:٣٦ وغيرها)، ومما يوجب الاعتبار والفكر فيه أن الله تعالى بعث مائة ألف نبي، والمصطفون[5] منهم ستة[6] سلام الله

١ حواريي: حواري.
٢ المعمودية: العمودية.
٣ للمتعلمين: المتعلمين.
٤ اثنا: اثني.
٥ والمصطفون: والمصطفين.
٦ ستة: سبعة.

على ذكرهم: آدم ونوحاً وإبراهيم وموسى وعيسى، ذلك قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ * ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ﴾ (٣:٣٣-٣٤)، فهؤلاء خيرة الله من خلقه[١] وصفوتهم من عباده، وهم أصحاب الكتب والشرائع والأمر والنهي ليس لغيرهم[٢] شريعة، بل الأنبياء والرسل قاموا بشرائع هؤلاء الستة وكل كتاب سوى كتب هؤلاء فهي أمثال ومواعظ ودعاء وتسبيح ليس فيها أمر ولا نهي. وإنما خلق الله الأيام السبعة ليستدل بها على النطقاء السبعة، ثم خلق الله بعد ذلك السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام دون اليوم السابع لتكون الأيام[٣] الستة دليلة على النطقاء أصحاب الشرائع، وقد كان جلّ اسمه قادراً أن يخلق السموات والأرض وما بينهما في لمحة البصر لأنه قال وقوله الحق: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (٥٤:٥٠) وقال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ[٤] إِذَا أَرَدْنَاهُ[٥] أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (١٦:٤٠). ثم جعل [من] هؤلاء النطقاء خمسة أولي العزم، وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليهم أجمعين، ولم يكن آدم من أولي العزم، والعزم في كلام العرب الحتم والقطع، وإنما سُمّي[٦] هؤلاء الخمسة أولي العزم دون آدم لأنه أول من أسس الدين وابتدأ الشريعة.

ثم قام بشريعته من بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء نوح بشريعة جديدة، نسخ شريعة آدم عليه السلام وعزم على الناس بالأخذ بما جاء به وحرّم عليهم بعض ما كان في أيديهم من الأمر الأول، فمن آمن به وصدّقه وعمل بشريعته كان مؤمناً ومن خالفه فأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته من كان بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء إبراهيم، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة نوح وعزم على الناس بالأخذ بما جاء به وترك بعض ما كان في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته بعده الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء موسى عليه السلام، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة

١ خلقه: خلقهم.
٢ لغيرهم: بغيرهم.
٣ الأيام: أيام.
٤ قولنا لشيء: أمرنا.
٥ أردناه: أرادناه.
٦ سمي: سموا.

إبراهيم وعزم على الناس في الأخذ بما جاء به وترك ما في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على الأمر الأول كان كافراً[1]. ثم قام بشريعته من كان بعده من الأنبياء والأولياء وأهل الدين حتى جاء [عيسى عليه السلام، فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة موسى وعزم على الناس في الأخذ بما جاء وترك ما كان في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه وأقام على جملة الأمر الأول كان كافراً. ثم قام بشريعته من بعده من الأنبياء والأوصياء وأهل الدين حتى جاء] محمد صلى الله عليه وسلم فأتى بشريعة جديدة ونسخ شريعة عيسى وعزم على الناس في[2] الأخذ بما جاء به وترك ما في أيديهم، فمن أطاعه كان مؤمناً ومن عصاه كان كافراً، فشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع المتقدمة وشريعته لا تُنسخ ولا تتغير ولا تتبدل إلى يوم القيامة، فالحلال ما حلّله والحرام ما حرّمه، فهو في أصحاب الشرائع ليس له نظير.

وكل واحد منهم في زمانه أقام لنفسه أساساً، وهو الوصي، وجعل له من اللواحق اثني[3] عشر لاحقاً، وهم الأبواب، بأمر يجري فيهم للدعوة[4] الواحدة المنقسمة بين الذين[5] يفرقهم في الجزائر لينشر تأويل التنزيل والشريعة، كل واحد منهم في جزيرة، كما أسسه الأساس عليه السلام، وهم الذين ذكرهم الله في كتابه فقال: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً[6]﴾ (٧: ١٦٠) وقال: ﴿وَبَعَثْنَا مِنهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ (٥: ١٢)، كل واحد منهم يقيم الأجنحة في جزيرته في كل قطعة، وهم الدعاة، ليؤدّي صاحب البقعة في بقعته كما يؤدي اللاحق لمن دونه[7] من تبيان ما أتى به محمد عليه السلام، فهذه سنّة محمد صلى الله عليه وسلم في زمانه وسنّة[8] النطقاء من قبله.

فلما مضى محمد وأساسه عليهما السلام أقام إماماً[9] مقام الناطق وجعل له اثني [عشر] لاحقاً، وجعله صاحب الأمانة لا يزيد في شيء مما أسسه الناطق والأساس

١ وأقام على الأمر الأول كان كافراً: كان كافراً وأقام على الأمر الأول.
٢ في: —
٣ اثني: اثنا.
٤ فيهم للدعوة: بينهم للحيرة.
٥ الذين: النبيين.
٦ وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطاً: في الأصل بياض قدر أربع كلمات + سطر.
٧ دونه: حوله.
٨ وسنة: وسنن.
٩ أقام إماما: قام إمام.

ولا ينقص، وهو صاحب الأمانة قد استودعه الناطق ما حمله من أفعال الملكوت ليكون المؤدي بعده[1] إلى اللواحق كما وجد السبيل جارياً فيها ما دام حياً. فإذا فارق هذا العالم أقام مقامه مثله يؤدي مثله، لا يعزب عنه شيء[2] مما يحتاج إليه العباد، حتى يبلغ عددهم سبعة أئمة سابعهم يكون ناطقاً، لكل منهم اثنا عشر لاحقاً يؤدون ما ورّثه الأساسان[3] من علم النجدين بتأييد الأصلين، فيكون هو الواسطة بينهما[4] وبين من هو دونه من[5] اللواحق والأجنحة والمؤمنين، وإن التأييد لا يبعد عن اللواحق، فيتم الدور السابع، فتلك سبعة أئمة الذين ذكرهم في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (١٧:٢٣).

وقد بيّن أن أصحاب الأدوار ستة، وهم أصحاب الشرائع، فلذلك ثبتت الدنيا على ستة أدوار النطقاء، يؤكد ما قلناه قوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾، أراد به النطقاء الستة، ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ (١٠:٣ و٧:٥٤)، أراد استواء أمر النطقاء بالسابع القائم. فأول الأدوار آدم عليه السلام وأساسه منه والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون[6] في أزمنة متفرقة ودهور مختلفة، إمام بعد إمام وخلف بعد سلف، لكل إمام منهم حجة على أهل زمانه، يقيمون شريعة آدم عليه السلام ويعرّفون الناس ما يحتاجون إليه من أمر دينهم، حتى جاء دور نوح عليه السلام واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه سام والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون[7] يقيمون الشريعة على منهاج نوح، يحللون حلاله ويحرمون حرامه، حتى جاء[8] إبراهيم وهو سابعهم، فختم شريعة نوح واستأنف إبراهيم شريعة جديدة وأقام من بعده أساسه إسماعيل، والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون يقيمون الشريعة[9] على

١ بعده: بعدهم.
٢ شيء: شيئاً.
٣ الأساسان: الأساسين.
٤ بينهما: بينهم.
٥ دونه من: فوقه ومن.
٦ مكتومون: مكتومين.
٧ مكتومون: مكتومين.
٨ جاء: لجأ.
٩ الشريعة: شريعة.

منهاج إبراهيم، ويحللون حلاله[1] ويحرّمون حرامه، حتى جاء موسى عليه السلام وهو سابعهم، فختم شريعة إبراهيم واستأنف شريعةً جديدة، ثم قام من بعده أساسه يوشع بن نون بعد وفاة هارون، والأئمة سبعة[2]، ستة منهم مكتومون يقيمون الشريعة على منهاج موسى، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه، حتى جاء عيسى وهو سابعهم، فختم [شريعة موسى واستأنف شريعة جديدة، ثم قام من بعده أساسه] شمعون بن توما الاصطفي، والأئمة سبعة، ستة منهم مكتومون[3] يقيمون الشريعة على منهاج عيسى، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه، حتى جاء محمد عليه السلام وهو سابعهم، فنسخ ما كان من الشرائع التي كانت قبله[4] واستأنف شريعةً جديدة، ثم قام من بعده أساسه علي صلوات الله عليه والأئمة السبعة من بعده من ولده، ستة منهم مكتومون[5] يقيمون الشريعة على منهاج محمد عليه السلام، يحللون حلاله ويحرّمون حرامه ويبشّرون بظهور القائم بالحق، المنتقم من الظلم، ذابح إبليس اللعين.

وقد بيّن الله جلّ اسمه آثار أوليائه وشواهدهم في تركيب العالم وشرائع الرسل لأن لا ينكر أحد إلا جحداً وعتوّاً واستكباراً ولتكون الحجة لله عز وجل لازمة عباده من جميع الجهات. ومن الشواهد على الأئمة المكتومين أن[6] موسى عليه السلام أمر أمته أن يعملوا ستة أيام ويبطلوا العمل في اليوم السابع، وهو السبت، ويجعلوه عيداً لهم، دلالةً منه على الستة المكتومين أنهم يقيمون شريعته وأن السابع ينسخها ويأتي بأمر جديد يكون للمؤمنين بمنزلة العيد الذي أوجب عليهم الاجتماع فيه، وكذلك أمر عيسى عليه السلام أن تعمل أمته ستة أيام وتتخذ اليوم السابع عيداً، وهو الأحد، وكذلك أطلق رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة في مساجد[7] القبائل والمحال ستة أيام وأوجب عليهم الاجتماع في اليوم السابع، وهو يوم الجمعة، وأنزل الله في ذلك قرآناً فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ

---

١ حلاله: حلال.
٢ سبعة: السبعة.
٣ مكتومون: مكتومين.
٤ قبله: قبل.
٥ مكتومون: مكتومين.
٦ أن: بأن.
٧ مساجد: مسجد.

اللّٰه﴾ (٩:٦٢)، فأمرنا أن نتخافت في القراءة في الستة أيام لصلاة الظهر وغيره من صلاة النهار، وهي تصلّى على سبع ساعات من النهار، وأن نجهر بالقراءة في اليوم السابع، وهو يوم الجمعة. وذلك أن [مقيمي] الشريعة[١] ستة أئمة مكتومون[٢] وأن السابع يكشف نفسه ويعلن[٣] دعوته ويكون للمؤمنين بمنزلة العيد الذي يجب عليهم الاجتماع إليه وأن النطقاء الستة كانوا دعاة إلى الناطق السابع لأنهم دعوا إلى الإيمان باللّٰه واليوم الآخر، وهو الناطق السابع، قال اللّٰه عز وجل: ﴿ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ * وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مَعْدُودٍ﴾ (١١:١٠٣-١٠٤) إلى قوله: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (١١[٤]:١٠٥) ولم يقل بإذني.

ثم لما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام خلق السموات والأرضين سبعاً[٥] سبعاً والأفلاك سبعاً والنجوم سبعاً والبحار سبعاً والأقاليم سبعاً والأيام سبعاً وأبواب جهنم سبعاً وطول الإنسان بشبره سبعاً والخروق في الوجه سبعاً، أذنان وعينان ومنخران وفم، وجسد الإنسان مركّب على سبع، مخ وعظم وعصب وعروق ولحم ودم وجلد. ثم ابتداه من سبعة أخرى التي ذكرها اللّٰه عز وجل في كتابه فقال: ﴿خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ إلى قوله ﴿وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ﴾ (٢٣:١٢-١٧). والطرائق هم الأولياء، السبعة طرق إلى اللّٰه جل جلاله، وذلك أن المولود[٦] إن ولد لسبعة عاش وإن ولد لثمانية مات، فإن يكن المعنى في الأكثر فالثمانية أكثر من السبعة، إلا أن اللّٰه عز وجل جعل الحياة في السبعة حتى أن الناس ليتبركون بها ولا يدرون ما السبب، فإن وُلِدَ ولدٌ أسبعوا له أسبوعاً، والسنة في ختانه[٧] في اليوم السابع، ويتعبّد[٨] في سبع

١ الشريعة: شريعة.
٢ مكتومون: مكتومين.
٣ ويعلن: ويعلي.
٤ ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ...﴾
٥ سبعا: سبوعا.
٦ أن المولود: المولودات + (حاشية) ظ وذلك أن المولود.
٧ ختانه: حيواته.
٨ ويتعبد: وسعر.

سنين، وعلم الصلاة في سبع سنين، وإن مرض مريض فإنما يُنتظر له العافية في اليوم السابع، وإن مات حُنِّط على سبع مساجد وأُخذت له سبع ورقات من السدر وكُفن في سبعة أثواب.

ثم جعل القرآن سبعة أسباع، ورُوي أن الرسول قال: "إن القرآن نزل على سبعة أحرف كل حرف منها شافٍ كافٍ"، وفاتحة الكتاب التي لا تجوز الصلاة إلا بها سبع آيات، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ (١٥:٨٧) هي الحمد. وروي [عن] جعفر بن محمد عليه السلام أنه قال: "نحن الحمد والحمد لنا"، أراد بهذا القول إن الأئمة السبعة لا يقبل عمل عامل إلا بمعرفتهم والعمل بطاعتهم. والسور الطوال سبعة، والحواميم سبعة، وكان شعار أمير المؤمنين في الحرب الرحمن الرحيم، إشارةً منه إلى الأئمة السبعة من ولده، والوضوء سبعة وهي الاستنجاء والمضمضة والاستنشاق وغسلان، وهما اليدان والوجه، ومسحان، وهما الرأس والرجلان، وفرض الصلاة سبعة، وهي التوجه والتكبيرة الأولة والقراءة والركوع والسجدتان والجلوس، ثم الطواف ببيت[1] الله الحرام سبعة، والسعي بين الصفا والمروة[2] سبعة أشواط، ورمي الجمار سبعة سبعة، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١٣:٣ وغيرها).

فالله عز وجل لم يخلق شيئاً عبثاً، بل خلق الأشياء كلها دلالةً على دينه، فلذلك قال: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (٤١:٥٣)، ولم يقل[3]: أني الحق. فإن قال قائل: ما الدليل من الآفاق والأنفس على ما قلت أن مبلغ عدد الأئمة في كل شريعة سبعة؟ وما الدليل على أن لكل إمام وناطق[4] اثني عشر باباً؟ وما الدليل على أن لكل ناطق أساساً[5] وسبعة أئمة واثني عشر لاحقاً؟ فنقول والله المستعان: إن أول ما نورده من الشواهد على ما ذكره من العالم والآفاق والأنفس بدن الإنسان، وهو أن فيه الصدر والجبينين والوركين والأليتين، فهذه سبعة، ثم الذي

١ ببيت: بيت.
٢ والمروة: والمشعر.
٣ يقل: يقبل.
٤ وناطق: + بينهما.
٥ أساساً: أساسان.

في جوفه وهو الحلقوم والمريء والمعدة والرئة[1] والقلب والكليتان والكبد والطحال والمرارة والمنفذان[2] أحدهما للغائط والآخر للبول، فذلك اثني عشر، يجمعها الظهر والبطن[3]، ونظيره من الأفلاك السبعة والبروج الاثنا[4] عشر يجمعها فلك البروج والفلك المستقيم دليل على آدم ووصيه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم اليد الواحدة من الإنسان أصابعها الأربعة فيها اثنا[5] عشر قطعاً ومفصلاً، ثم الإبهام والكف سبع قطع مفصلات، فتلك سبعة واثنا عشر يجمعها الساعد والعضد، ونظيره من العالم السبعة الأبحر واثنا[6] عشر جزيرة يجمعها جبل قاف والبحر المحيط، دليل على نوح وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، ثم كذلك من اليد الأخرى، ونظيره من العالم إيلاج الليل في النهار وإيلاج النهار في الليل وأربعة مراكز بينهم، فذلك سبعة أيام واثنا[7] عشر ساعة يجمعها الليل والنهار، دليل على إبراهيم عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، كذلك من الرجل الواحدة، ونظيره في العالم سبعة أيام واثنا[8] عشر شهراً يجمعها الفصول والسنة، دليل على موسى وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر، وكذلك من الرجل الأخرى، نظيره من العالم الأمهات الأربع وهي الأرض والماء والهواء والنار، وثلاث مواليدات[9] وهي الحيوان والنبات والمعادن، فتلك سبعة، وستة[10] أجناس الحيوان [وهي] الإنس والبهائم والسباع...[11] [وأربعة أجناس النبات وهي الأشجار] المثمرة[12]

١ الرئة: الريّة.
٢ والمنفذان: والمنفاخان.
٣ يجمعها الظهر والبطن: جمعها ذلك الظهر ولباطن.
٤ الاثنا: الاثني.
٥ الاثنا: الاثني.
٦ اثنا: اثني.
٧ اثنا: اثني.
٨ اثنا: اثني.
٩ مواليدات: موالدات.
١٠ وستة: ومنه.
١١ سقطت أسماء ثلاثة من أجناس الحيوان في النص.
١٢ المثمرة: الثمرة.

وغير المثمرة[1] والنبات الحبوبية[2]...[3] وجنسان من المعادن وهي الأجساد المذابة والأحجار، فذلك سبعة واثنا عشر يجمعها الحركة والكون، دليل على عيسى عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم الرأس وهو أن فيه سبعة[4] خروق، عينين وأذنين ومنخرين وفماً[5]، فذلك سبعة يليها اثنا[6] عشر، وذلك أن في العينين البياض والسواد والناظر في عين واحدة وفي الأخرى مثله، والأذنان والسماخان والمنخران[7] والأنف والفم واللسان والشفتان، فتلك اثنا عشر يجمعها الرأس [و]الوجه ونظيره من العالم النجوم السبعة المدبرات والرياح الاثنا[8] عشر يجمعها الزمان والمكان، دليل على محمد عليه السلام وأساسه والأئمة السبعة والحجج الاثني عشر.

ثم إن الإنسان بُني على سبعة أعضاء، الرأس والبدن واليدان والرجلان سابعها الروح، وهو الجامع لها، كذلك الدنيا ثبتت على سبعة أدوار، سابعها القائم عليه السلام الذي تدور عليه الأدوار وبه تمّت المادة الجارية في[9] النطقاء الستة ومنه يكون ظهورها، يؤكد ذلك ما قال عز وجل في قصة انتهاء الجسد: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، أراد آدم[10]، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾، أراد به ح[11] نوحاً عليه السلام، ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾، أراد به ميم[12]، ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾، أراد به س[13]، ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾، أراد به ميم[14]، ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾، أراد

١ المثمرة: الثمرة.
٢ الحبوبية: الحيوانية.
٣ سقط اسم رابع أجناس النبات في النص.
٤ سبعة: سبع.
٥ وفماً: وفم.
٦ اثنا: اثني.
٧ والأذنان والسماخان والمنخران: والأذنين والسماخين والمنخرين.
٨ الاثنا: الاثني.
٩ في: بين.
١٠ آدم: إمام + (حاشية) آدم
١١ ح: + (حاشية) نوح
١٢ ميم: + (حاشية) إبراهيم
١٣ س: + (حاشية) موسى
١٤ م: + (حاشية) مسيح

به د[1]، ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (٢٣:١٢-١٤) أراد به إنشاء الخلق الآخر وهو ظهور القائم.

[و] مما يدل على الحدود الداعية إلى الله عز وجل توكيداً لما قلنا أن الأدوار ستة، صاحب كل دور ناطق له أساس وسبعة أئمة، الحساب على أدوار[2] الحدود، وهي الأساسان والأئمة السبعة، فأول مبتدأ الحساب الذي يؤخذ بالأيدي جعل من الواحد إلى التسعة[3] وجعلت منازله على ثلاثة أصابع، فلما بلغ التسعة[4] أداره إلى العشرة الأحاد، فلما بلغ تسع عشرات أحكمها إلى المائين، وأدارها على غير الأصابع التي أخذ عليها العشرات[5] وأخذ المائين بها، فلما بلغ التسعمائة أحكمها على الألف وحولها إلى الأصابع الأخرى، فأخذ عشرة ألف عليها إلى أن بلغ تسعين ألفاً، فأحكمها على مائة ألوف، وأدار الحساب منها إلى أصابع أخرى وأخذ عليها المائة [ألف] إلى أن بلغ ألف ألف، فتم الحساب ما تأخذه الأيدي، فدل ذلك على بدئ[6] الخلق لها. كذلك الدنيا ثبتت على سبعة أدوار، سابعها القائم عليه السلام، بدءُ الخلق وهو آدم عليه السلام والأئمة السبعة، فكان مدة آدم عليه السلام والأئمة السبعة ودورهم إلى أن ظهر نوح عليه السلام، فقام بأضعاف قوى ما كان عليه آدم، وهو تضعيف العشرات على الآحاد[7] وكان هو وأساسه إلى أن ظهر إبراهيم وكانت قوته وقوة أساسه والأئمة السبعة أضعاف قوى نوح لتضعيف المائين على العشرات، كذلك محمد عليه السلام وكانت قوته وقوة أساسه والأئمة السبعة أضعاف ما كان من قبله من النطقاء لتضعيف الألوف والمائين والعشرات والآحاد إلى أن بلغ إلى ألف ألف، وهو نهاية ما يؤخذ من العدد بالأيدي لأن فوق الألف ألف لا تؤخذ[8] بالأيدي، وهو دليل على القائم عليه السلام الذي هو الناطق، وهو مجمع من كان قبله من النطقاء لأن حدّه علا عن دار العمل لا

---

١ د: + (حاشية) محمد
٢ أدوار: ذكور.
٣ التسعة: السبعة.
٤ التسعة: السبعة.
٥ العشرات: لعشرات.
٦ بدئ: بدوْ.
٧ على الآحاد: والآحاد.
٨ تؤخذ: توخذ.

ينفع عنده[1] العمل، ولا يعقد [الحساب] باليدين، بل يحفظ بالقلب أو يثبت بالكتابة، دليل على أن الأمر إذا بلغ إلى القائم لا يكون عمل، بل تكون نقوش الأعمال حاضرة عليها يثاب المؤمن ويعاقب الكافر، ويكون عند[2] ذلك ظهور الصور الروحانية، كما أن الحساب[3] زال عن الجسد إلى الروح وأن مجمع الحدود المذكورة التسعة[4] فهم ثلاثة وهو الناطق والأساس والإمام وأن الستة من بعدهم كإمام واحد يدور في سبعة أئمة فبها[5] يسمى الإمام إماماً، وكذلك الرسالة والنبوة بالمراتب الثلاث تجمع[6] التسعة[7]، وهي موازين الله الذين بهم[8] وزنت الحكمة على العباد، فجعلت الموازين الثلاثة مجمع التسعة[9] موازين بها توزن الجواهر وسائر الموزونات، وهي دليل على موازين الحكمة، فالموازين الثلاثة أحدها الميزان والثاني الشاهين[10] والثالث القسطاس، كل واحد من الثلاثة يكون في نفسه ثلاثة، كبير ووسط وصغير، وكل واحد منها ما يجمع لأحوال اثني عشر وسبعة واثنين[11]، وذلك أن لكل ميزان كفتان وستة أخياط مشدودة بالكفتين ورؤوس الخيوط في حلقتين مشدودة بخيطين، فذلك اثنا عشر معلّقاً بعمود، وفي العمود لسان وقد تعلّق بشقص له خاتمان، وأعلاه زقاعة[12] المنقص وهي العروة التي فيها الحلقة، فتلك سبعة، ثم الحلقة والذؤابة التي تكون في قبضة الوزّان بها يستقيم الوزن، وهما مثلٌ على الناطق والأساس، والسبعة والاثني عشر التي تكون في السبعين مثلٌ على [الأئمة السبعة و] اللواحق الاثني عشر.

ثم الإسلام مبني على سبعة أقسام، وهي الشهادة وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم شهر رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً والجهاد وطاعة الإمام في كل عصر وزمان،

---

١ عنده: بحب.
٢ عند: عدد.
٣ الحساب: حسات.
٤ التسعة: السبعة.
٥ فبها: فيها.
٦ تجمع: يجمع.
٧ التسعة: السبعة.
٨ الذين بهم: الذينهم.
٩ التسعة: السبعة.
١٠ الشاهين: الشاهدين.
١١ وسبعة واثنين: والسبعة والاثنين.
١٢ زقاعة: وقاعة.

فهذه سبعة أجزاء، وبها[١] اثنا عشر، وهو أن الشهادة تجمع المعرفة والإخلاص، والصلاة توجب الوضوء وتوجب الاغتسال، والزكاة تجب من أربعة من الذهب والفضة والحبوب والمواشي، والصوم ترك الجام[٢]، والحج فعمرة المعتمر[٣]، والجهاد يوجب الثبات، وطاعة الإمام توجب البراءة، فتلك اثنا[٤] عشر تجمعها الشريعة، والصلاة[٥] التي هي قوام الدين، فروضها سبعة، التوجه إلى القبلة والتكبيرة الأولة والقيام والركوع والسجدتان والجلوس، وأجزاؤها[٦] اثنا[٧] عشر وهي تكبيرة الركوع وتسبيحه والاستواء منه وقوله "سمع الله لمن حمده" وأربع تكبيرات، السجود والاستواء منه وقوله "التحيات لله" والتسليم، فهذه اثنا[٨] عشر تجمعها[٩] النية والعلم. فقد استشهدنا بشواهد عادلة وبراهين واضحة وحجج بالغة غير خارجة عن العقول والكتب والتبيين لما هو موجود[١٠] في هذا العالم من شريعة أو طبيعة ليكون دليلاً لكل مرتاد ولمن شرح الله صدره للإيمان[١١]، وكل ذلك بعون الله وقوته وتوفيقه وأوليائه عليهم السلام.

تمّ كتاب[١٢] الرسوم والازدواج بعون الله الملك الوهاب، وعون وليه وداعيه مالك الرقاب ومبيد أعداء الله والأحزاب، داعي الوقت والزمان سيدنا شيخ إبراهيم بهائ بن حافظ رتبة مرتبة المأذون شيخ عبد القادر بن ملاخان، حفظه الله الرحيم الرحمن، سنة ١١٥٧، كتب ميان حسن شيخ، ثبته الله تعالى.

---

١ وبها: وهما.
٢ الجام: الحام.
٣ المعتمر: العمر.
٤ اثنا: اثني.
٥ والصلاة: وهي الصلاة.
٦ وأجزاؤها: أجزاها.
٧ اثنا: اثني.
٨ اثنا: اثني.
٩ تجمعها: جمعها.
١٠ التبيين لما هو موجود: النبيين فما هو من خرق.
١١ للإيمان: للإسلام للإيمان.
١٢ كتاب: الكتاب.

٦

مقالة أبي تمّام حول المُبيِّضة[1]

باتريشيا كرون

نشر ويلفيرد مادلونغ وبول ووكر سنة ١٩٩٨ فصلاً من كتاب من صنف كتب الفرق الإسلامية لأبي تمام، الداعي الإسماعيلي الناشط إبان النصف الأول من القرن الرابع/ العاشر.[2] ويتضمن القسم المتعلق بالمُشبّهة في هذا المصنف الفِرَقي رواية هامة تتعرض لمعتقدات "المُبيضة"، المُعرّفين بأنهم أتباع المقنّع. وفيما يلي سأقوم بتفحّص هذه الرواية وأناقش مصدرها والضوء الذي تسلطه على معتقدات أفراد المذهب موضوع الكلام وأهميتها بالنسبة لتقليد كتابات الفرق اللاحق. وتتبيّن أهميتها من حقيقة أننا نملك اليوم نصَّ أبي تمام الذي يجعل بالإمكان نبذ شهادات كل من البغدادي (ت. ٤٢٩/ ١٠٣٧) والإسفرائيني (ت. ٤٧١/ ١٠٢٧) والشهرستاني (ت. ٥٥٤/ ١١٥٣).

وتقع رواية أبي تمام في ثلاثة أقسام متميزة اعتماداً على مصادر مختلفة. وكما سنرى، فإن القسم الثالث يعاود الظهور بأشكال مختلفة قليلاً في كتاب البدء والتاريخ للمقدسي المعتزلي (الذي كتب حوالي ٣٥٥/ ٩٦٦) كما في الإضافات التي أضافها القوباوي إلى كتاب النَرْشَخي، **تاريخ بخارى** (المصنف بالعربية سنة ٣٣٢/ ٩٤٣، لكنه مفقود الآن)، عندما ترجمه إلى الفارسية (سنة ٥٢٢/ ١١٢٨)، بينما كان القسمان الأول والثالث معروفين كما يبدو للبغدادي والإسفرائيني. وجميع هؤلاء العلماء هم من غير الإسماعيليين، بل وهم أعداء للإسماعيلية. فهل سننظر إليهم باعتبارهم يشاركون أبا تمام

في المصدر أم لأنهم ينون على أبي تمام نفسه؟ النظرة الأولى تشير إلى أن الاحتمال الأول هو الأرجح. وفي هذه الحالة، من كان ذلك المصدر الذي تشاركوه؟ التخمين البديهي سيدور حول أبي القاسم البلخي (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، المعروف بالكعبي أيضاً، وهو عالم دين معتزلي ومؤلف في مجال كتابات الفرق، تشكل مقالاته المصدر الرئيسي لكتابات أبي تمام في صنف الفرق ككل.[٣] لكن لا يبدو أن البلخي كان في الحقيقة المصدر الخاص بالمبيّضة. ومن سوء التقادير أنه من غير الممكن الجزم في هذا الأمر بصورة مؤكدة، لأنه على الرغم من وجود مخطوطتين باقيتين من مقالات البلخي قيد التحضير للنشر في الأردن، إلا أنهما لا تزالان بعيدتين عن متناول الجمهور. ومع ذلك فقد سبق لحسين حنسو، المختص بدراسة البلخي، أن شاهد المخطوطتين وتفضل بإخباري أنه لا يتذكر ورود شيء عن المبيّضة فيهما، ولم يرد لهما ذكر في ثبت المحتويات الذي يحتفظ بنسخة عنه معه. يضاف إلى ذلك أنْ لا الأشعري ولا نشوان الحميري الذي استخدم مقالات البلخي بصورة مكثفة في أبحاثه يذكران المقنّع أو المبيّضة. ويورد نشوان اقتباساً للبلخي ورد فيه عَرَضاً تعليق حول أفراد مذهبٍ من نفس صنف المبيضة، لكن تعليق البلخي لا يتسق مع رواية أبي تمام.[٤] ثم إن الفقرة الافتتاحية عند أبي تمام تستبعد احتمال قيامه بالبناء على ما ورد عند البلخي (انظر أدناه، القسم I(آ))؛ وأخيراً، فإن أول المؤلفين، من خارج خراسان، الذين ناقشوا عقيدة المقنع، التي تتعارض مع ثورته، كانا، كما يبدو، المقدسي والبغدادي، وهما المؤلفان ذاتهما اللذان شاركا أبا تمام معلوماته. وبما أن أبا تمام كان معروفاً في العراق بكل تأكيد، ودرس هناك على ما يظهر[٥]، وربما استمتع بإقامته هناك أيضاً، فإن الحل الأنسب لهذه الحالة هو أن العلماء والباحثين من غير الإسماعيليين كانوا ينون على أبي تمام نفسه بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

القسم I

(آ) الله ورسله (مادلونغ و ووكر، ٦٧ف = ٧٤-٧٦)

يبتدئ أبو تمام بإخبارنا أن المبيضة هم أتباع المقنّع (ت. حوالي ١٦٣/ ٧٧٩)، الذي

لاحظ عنه زعمه بأنه المهدي وأن اسمه الحقيقي كان هشام (وليس هاشم كما هو شائع في الاستعمال) بن حكيم المروزي. وهذا كل ما يقوله حول المقنّع نفسه. أما عن المبيضة فيخبرنا أنه من وجهة نظرهم، فإن "الله جسم لطيف بطول وعرض وعمق"، وأن "الرسل كلهم آلهة أجسادهم رسل الله وأرواحهم نفسه"، "وكلما أراد الله أن يتكلم إلى مخلوقات جسمانية دخل في صورة واحد منهم ويجعل ذلك الشخص رسولاً إليهم، بحيث يستطيع أن يأمرهم بما يرغب [الله] ويريد، وينهاهم عمّا لا يريده ويرغب به ويغضبه". ولدعم وجهة النظر هذه يستشهد المبيضة بالسورة ٥٣ [من القرآن]. ويقولون، إضافةً إلى ذلك، "إن الله لا يجسِّد نفسه إلا لفواصل زمنية طويلة. فدخل [أي الله] في [صورة] آدم عندما خلقه، ثم قبضه وعاد إلى عرشه في السموات. ثم خلق نوحاً فيما بعد وهبط في صورته، وعاد إلى عرشه عندما قبضه. وحصل الشيء نفسه مع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وأبي مسلم والمقنّع". ولقد وردنا عن كل واحد منهم أن الله كان يهبط في صورته أولاً ثم يقبضه ويعود إلى عرشه. والمبيضة في تلك الفترة كانوا يتوقعون عودته (أي عودة الله وليس عودة المقنع) وحلوله في الصورة التي هم بانتظارها، بحيث قد تتاح الفرصة لجعل دينهم ظاهراً.

ثمة عدة نقاط جديدة هنا. القول إن المقنع زعم أنه المهدي لم يرد في أي مكان آخر، إلا أنه ينسجم بكل تأكيد مع ما نعرفه عنه. قد يُدهش أحدنا أكثر عندما يعلم أن المبيضة وصفوا الله بالجسم اللطيف الثلاثي الأبعاد، إذا ما كان ذلك لا يأخذنا إلا نحو اللغة الاصطلاحية [لعلم] الكلام فقط. ونعثر عادةً على ذكر المبيضة باعتبارهم قرويين أميين. وبالطبع، فقد كانوا قادرين على امتلاك متكلمين، لكن حقيقة ورود اسم المقنع بصورة هشام هي ما تثير الريبة: إذ من المعروف جيداً أن المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت. حوالي ١٨٥/ ٨٠٠) كان قد اعتقد بأن الله جسم ثلاثي الأبعاد[٦]. فهل خلط مؤلف هذا القسم بين هاشم بن الحكيم وهشام بن الحكم؟ فإذا كان الأمر كذلك فإنه لن يكون البلخي ولا أبا تمام للسبب نفسه[٧].

إن وجهة النظر القائلة بحلول روح الله في أجساد الرسل، المعرّفين بأنهم حملة أوامر الله، هي شيء مألوف من خلال روايات أخرى للمقنع، إلا أن النص عليها هنا كان بالغ الدقة بصورة غير متوقعة، وكانت تلك المرة الأولى التي نعلم فيها أن

المبيضة كانت ستلجأ إلى القرآن طلباً لدعمها[8]. فالسورة ٥٣ مشهورة بوصفها رؤيةَ كائنٍ إلهي، يعتبر ملاكاً في بعض الأحيان، وأحيانا بصفته الله، وتبنّتها المبيضة لتصف فعل الحلول بحد ذاته: فعندما يقول القرآن أن "ذو مرّة" و"شديد القوى" قد وقف "فاستوى" "ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى"، فهموا ذلك على أنه يعني أن الكائن الإلهي (أو الله) أصبح أقرب إلى محمد من فؤاده وعقله؛ وعندما تواصل السورة قولها إن الله "أوحى [إليه] ما أوحى"، اعتقدوا أنها تعني أنه (أي الله) قد "ألهم" محمداً إلى الحد الذي بدا فيه وكأنه "دخل في صورته".

وطبقاً للمقنع، فإن أسماء الرجال الذين في شخوصهم أظهر الله نفسه تبدو مألوفة من خلال مصادر أخرى.[9] وغالباً ما يُطلق على هذه العقيدة اسم "عقيدة التناسخ"[10]، ومع ذلك فإن ما يُسلَّم به هو عقيدة من "الحلول" الإلهي الدوري، وليس انتقال النفوس، أو روح الله، من جسدٍ إلى آخر: فالله يعود إلى عرشه بعد كل عملية حلول، والروح تذهب دائماً منه إلى الشخص المُنتقى. وربما كانت المبيضة ممن كان لهم اعتقاد راسخ [بعقيدة] تقمّص النفوس البشرية أيضاً، لكن الرواية الخاصة بذلك الموضوع صامتة ولا تقول شيئاً.

أما الرجال الذين يحلّ الله بنفسه فيهم فيُعرَفون بأنهم الرسل، ويُنظَر إليهم ضمنياً على أنهم يأتون بشريعة جديدة. ولا إشكالية مع الستة الأوائل من هؤلاء – آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. وقد يتوقع المرء أن يظهر المقنّع في موقع السابع والأخير، يترأس فترة نهاية الزمان بصورة المهدي. غير أن الحلول السابع كان في شخص أبي مسلم، واحتل المقنّع الموقع الثامن. وكذلك لا يدخل علي ضمن هذا التسلسل، ولا يتوقعه أحد أن يكون فيه، وهو ما لا نتوقعه لأبي مسلم أيضاً. فلماذا كان على المقنّع طرح أبي مسلم كمُحضرٍ لشريعة جديدة، هل من أجل إلغائها على الفور لأنه هو نفسه سيأتي بواحدة جديدة؟ والمبيضة نفسها هي من قال بصراحة إن ثمة فترات طويلة من الزمن تفصل بين فترات الحلول الإلهي.

ولا يوجد سبب، بالطبع، للشك في المكانة الكبيرة التي احتلها أبو مسلم في دعوة المقنّع. وثمة قطعة نقود بلا تاريخ من منطقة ما وراء النهر في القرن الثامن تعرِّف نفسها على أنها ضُرِبَت من قبل "هاشم، وليّ أبا مسلم"، ومن المفترض أن تُقرأ "وليّ أبي

مسلم" (أي"صديق/ أو المنتقم لأبي مسلم"، كما قرأها المحرر دون مناقشة صيغة المفعول به غير المتوقعة).[11] وهاشمٌ هذا لا بد أن يكون المقنّع، الذي كان يُعرف في بعض الدوائر بدعوته للانتقام لأبي مسلم،[12] ولو أن ابن حزم هو كاتب الفرق الوحيد، كما يبدو، الذي يذكر ذلك.[13] ومما لا شك فيه أن المقنّع اعتبر أبا مسلم حاملاً لصفة إلهية أيضاً. وطبقاً للثعالبي، فقد اعتقد أيضاً أن الروح الإلهية تُظهر نفسها في الأنبياء والملوك على السواء، بمن فيهم أبو مسلم[14]، وأن أبا مسلم كان نبياً وفقاً للراوندية الذين ألّهوا الخليفة العباسي المنصور (حكم ١٣٦-١٥٨/ ٧٥٤-٧٧٥) بصفته الإمام السابع والأخير[15]. لكن لم يكن كل نبي أو ملك مفتتحاً لدور جديد. ويظهر أبو مسلم في جميع صيغ سلاسل المقنع الكاملة للرسل السماويين، غير أن حظوظها تكمن في أنها تعود جميعها إلى مصدر وحيد. ولا شك في أنه كانت للبغدادي صيغته الخاصة نقلاً عن أبي تمام، لأنه أورد اسم المقنّع كهشام.[16] وما هو مرجّح أكثر، إذاً، هو وجوب إزالة أبي مسلم من اللائحة.

ومن المحتمل أن يكون المقنّع نفسه هو من يجب إزالته [من اللائحة]، لأنه كان من الممكن أن يكون قد اعتقد باحتلال أبي مسلم موقعَ الإمام السابع والأخير. ومثل هذه المعلومات سَتُناسب ما ورد عند ابن الأثير وميرخواند (اللذين ربما اتخذا من سلاّمي[17] مصدراً نهائياً لهما) من أن المقنّع اعتبر أبا مسلم أجدر حتى من محمد: والفحوى هنا سيتضمن قيام أبي مسلم بتبليغ التنزيل النهائي.[18] ووفقاً لهذا التفسير، فإن المقنّع سيكون ولياً وخليفةً لأبي مسلم، الذي ربما يبقى يحمل جزءاً إلهياً لكنه لا يبلّغ رسالةً جديدة ولن يكون المهدي، بل مجرد إمام ومنفذ لمهمة أبي مسلم في إبطال رسالة محمد وإلغائها. أما المعلومات الواردة عند ابن الأثير وآخرين فهي منتزعة من سياق مجهول، والمصادر قد أساءت، وفقاً لما هو أكثر ترجيحاً، فهم دور أبي مسلم، الذي دارت حوله مزاعم كثيرة في تلك الفترة، حتى ربما أكثر مما كان لدى المقنّع نفسه. وترد الإشارة إلى احتمال إساءة المصادر فهم دور أبي مسلم في نظام المقنّع، في الحقيقة، في المعلومات التي وردت عند أبي تمام في القسم III(ب)، كما سنرى.

وتبدو رواية أبي تمام حول الحلول الإلهي بصورة مبسطة بعيدة عن التعقيد: فالله يترك عرشه بالفعل ليحل بنفسه في جسد إنساني. ويأتي ابن قيّم الجوزية ليقول الشيء

نفسه فيما بعد بخصوص عقيدة الحلول الإلهي المسيحية، ربما من أجل تسليط الضوء على تفاهة هذا الزعم.[١٩] وحتى في هذه الحالة، فإن رواية أبي تمام هامة وممتعة، لكن معالجةً كاملة لمضامينها لا بدّ أن تنتظر مطبوعة أخرى.

(ب) القواعد والأعراف (مادلونغ و ووكر، ٧٧ = ٧٦)

يخبرنا أبو تمام، عبر تقديم خاتمة وتلخيص للقسم الأول، شيئاً حول قواعد، أو تشريعات، المبيضة: فهم لا يؤمنون بالوصول الحصري إلى النساء [أو التفرّد بالنساء]، وإنما يعتقدون بجواز التشارك فيهن (استحلّوا فيما بينهم النساء)؛ كما يحللون أكل الميتة والدم ولحم الخنزير وأشياء أخرى،[٢٠] زاعمين أن الله لم يحرّم مثل هذه الأشياء؛ بل جاءت الكلمات التي تشير إلى الأشياء التي تبدو محرّمة بالأحرى لتكون أسماء رجال حُرّمت موالاتهم (أو إقامة علاقات اجتماعية وسياسية معهم). وبصورة معكوسة، فإن الفرائض الدينية لم تكن سوى أسماء وهمية لرجال مفروضة علينا ولايتهم. غير أن هوية هؤلاء الرجال بقيت مستورة ولم تُكشف. ولدينا، مرة أخرى، مجتزآت صغيرة من تفاسيرهم للقرآن. فذكروا الآيتين القرآنيتين (٥:٩٣)، ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾، و(٧:٣٢): ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾.

والقول بأن المبيضة رفضوا فكرة حصرية الحقوق الزوجية على النساء ينطبق عموماً على ما وردنا حول جميع أصحاب الفرق المصنفين تحت تسمية خُرّمية. وسأعود إلى هؤلاء في (القسم II (آ) أدناه). وبخصوص آرائهم حول الطعام فإن فقرة أبي تمام متميزة في تجاهلها موضوع النباتية، أو تحريم قتل الكائنات الحية على وجه التحديد، وهو المبدأ المنسوب إلى مزدك والخرميين الغربيين على حدّ سواء، لكن ربما يجب النظر إليه باعتباره مضمّناً في تحليل أكل الميتة. وفي جميع الأحوال، لم يكن هذا التحليل نظرياً. فقد سبق للمسعودي أن رأى "صنفاً من الزرادشتيين المزدكيين كانت لهم قرية خارج الري ومأهولة بهم فقط"؛ فإذا ما ماتت إحدى المواشي في الري أو قزوين، حضر واحد منهم مع ثوره فيحمل الحيوان الميت على ظهر الثور ويعود به إلى قريتهم حيث كانوا يأكلونه؛ وبالفعل، فإن معظم طعامهم وطعام قطعانهم

كان لحماً مجففاً [قديداً] أو طرياً من مثل تلك الحيوانات؛ واستخدموا عظامها في بناء مساكنهم.[21] ولا بدّ أنهم برعوا في أحكامهم حول ما هو مناسب وغير مناسب لاستهلاكهم، وحول كيفية طبخه ليصبح قابلاً لذلك. والقول بأن "المزدكيين" في أرياف الري كانوا يأكلون الميتة مذكور أيضاً في رسالة لمحمود الغزنوي (ت. ٤٢١/ ١٠٣٠) بعث بها سنة ٤٢٠/ ١٠٢٩ إلى الخليفة القادر بالله [العباسي] (حكم ٣٨١- ٤٢٢/ ٩٩١-١٠٣١).[22]

إن التفسير التأويلي لقواعد التغذية (ونفترض معها العلاقة الجنسية) القرآنية وعبارة ولاية هو أمر هام لأنه يبدو شيعياً بصورة غامضة. وورد التفسير نفسه منسوباً لغلاة آخرين، وربما تعود أصول جميع هذه الروايات إلى المصدر ذاته، الذي ربما لم يكن يعنى بالمبيضة لوحدها.[23] ربما كان الأمر كذلك، لكن لا توجد أي إشارة في هذه المواد تُفيد أن المبيضة كانوا شيعة بالمعنى العام لكونهم اهتموا بأسرة النبي وبعليّ. ويميل المرء إلى الاعتقاد بأنهم كانوا كذلك لأن الشيعية هي التي تضمنت فكرة الظهور الدوري للألوهة التي طفت على السطح كظاهرة إسلامية، إلى جانب خصائص أخرى كالمهدية والتشخيصية والتفسير الباطني للقرآن. وجميع هذه الخصائص موجودة هنا، لكن المبيضة تحاول إضفاء صفة الإسلامية عليها من خلال الإشارة إلى محمد والقرآن، وليس بالإشارة إلى علي أو الإمامة.

(ج) تقييم إجمالي

إذا ما تركنا جانباً الخلط الظاهر مع هشام بن الحكم وإضافة أبي مسلم وحشره في لائحة الحلول الإلهية، فإن القسم (I) هو رواية إخبارية غنية بالمعلومات لمؤلف ربما كان هو نفسه من منطقة ما وراء النهر. ويبدو أنه طوّر عنده اهتماماً باستخدام أتباع الفرقة للقرآن، وبما أن تفاسير قرآنية قد اقتبست في بداية هذا القسم كما في نهايته، فمن الممكن أن يكون المؤلف مسؤولاً عنه بالكامل. لكن من سوء التقادير أننا لا نستطيع تحديده بصورة آمنة. ويذكر البيروني روايات إخبارية فارسية حول المقنّع جرت ترجمتها إلى العربية في كتابه المفقود **أخبار المبيضة والقرامطة**، غير أنّ من الصعب تحديد الشيء الذي ترجمه على وجه الدقة.[24] فإذا ما سلّمنا بأنّ البيروني

كان يشير إلى كتاب يدعى أخبار المقنّع، فإن العمل المترجم ربما يكون أخبار المقنّع لمؤلف يقرب اسمه من إبراهيم ورد ذكره كمصدر في كتاب تاريخ بخارى.[٢٥] ويتناسب ذلك مع حقيقة أن البيروني قد تشارك في مصدر مع تاريخ بخارى ورد ذكره في كتابه آثار [الآثار الباقية].[٢٦] أما إبراهيم، موضوع التساؤل، فمن المحتمل أن يكون إبراهيم بن محمد، المعروف عند ابن النديم كمرجعية حول إسحق الترك. ويقول ابن النديم إنه كان "عارفاً بالمُسلميّة".[٢٧] ومن المرجّح أن إبراهيم هذا كان يكتب بالعربية، لكن من الممكن أن يكون عمله قد تُرجم إلى الفارسية عندما تمكن البيروني من قراءته وإعادة ترجمته إلى العربية. لكن من سوء التقادير أن كتاب إبراهيم مفقود هو الآخر، وأنه ما كان ليشتهر لولا هذا الكتاب.[٢٨] ولم يعرف ابن النديم شيئاً عنه لولا مطالعته تاريخاً مجهولاً ظاهرياً لمنطقة ما وراء النهر[٢٩] لا يبدو أنه كان منتشراً على نطاق واسع.[٣٠] وإذا ما كان إبراهيم هو المصدر لكلٍّ من تاريخ بخارى والقسم (I) لأبي تمام، فإن جميع اللوائح الباقية للحلول الإلهي في نظام المقنّع تعود إليه.[٣١]

القسم II

(آ) ملاحظات أولية (مادلونغ و ووكر، ٧٧ف = ٧٦ف)

يتابع أبو تمام روايته بقسم كُتِبَ بصيغة ضمير المتكلم المفرد، مبتدئاً بالقول: "رأيت أعداداً ضخمة منهم وتشاجرت معهم". ويفترض المرء بأن المتكلم هو أبو تمام، لكن لا يمكن القبول بذلك كنوع من المسلّمات طالما أن المؤلفين من العصر الوسيط كانوا على استعداد لنسخ أقوال بصيغة ضمير المتكلم المفرد من مصادر أخرى. وأياً كان هذا الشخص فإن المتكلم يتقدم ليروي أن

> ليس لدى أيٍّ منهم فهمٌ كثيرٌ لأي مبدأ من مبادئ دينهم، ولا هم على معرفة بالمقنّع وحقبته، باستثناء المتعلمين منهم. وكل ما هنالك هو إهمال للصلاة والصوم والغسل من أجل الحدث الأكبر. وهم يمارسون التقية

> ولا يقبلون الغرباء في صفوفهم أو يتزاوجون معهم، مع أنهم يعيشون منبثين بين المسلمين.

وينسجم ذلك كله، إلى حدٍّ ما، مع التوقعات بأن الخرّمية وأتباع الفرق ذات الصلة تجاهلوا الفرائض الدينية للإسلام، وهو ما ذُكر على نطاق واسع في مصادر أخرى، ويتناسب مع المعلومات المتعلقة بعادات المبيضة في النكاح والطعام التي وردت في القسم I. وكذلك فإن ممارستهم للتقية مشهود لها على نطاق واسع، ورفضهم التزاوج مع الغرباء له ما يبرره. لكن المقنّع يظهر في القسم I شخصيةً بارزة في نظامهم الديني، بينما لا يذكرونه هنا باستثناء المتعلمين من بينهم. فكيف نشرح ذلك؟

فلو كان المؤلف نفسه مسؤولاً عن القسمين I وII، لكان ما يقدّمه يقتصر على وصف آراء المتعلمين في القسم I والسواد من الجاهلين في القسم II؛ لكن يكاد المقنّع ألاّ يكون حاسماً بالنسبة للقادة الدينيين دون أن يأخذ السواد الأعظم علماً به أيضاً. وما هو أكثر ترجيحاً هو أن القسم I مقتطف من مصدر سابق، إبراهيم المتعارف عليه، في حين اعتمد القسم II على ملاحظات المؤلف الشخصية. فمن هو المؤلف؟ فلو كان هو البلخي لكان تقدّم بملاحظاته في منطقة بلخ وأضافها إلى روايته عن أتباع المقنّع مفترضاً أن جميع أتباع الفرقة من هذا الصنف كانوا متشابهين: ولو كان الأمر كذلك لما كانت لديهم أدنى معرفة بالمقنّع، باستثناء الشيء الذي قرأه المتعلمون منهم حوله في كتب أناس آخرين، لأن البلخي لم يشارك في ثورته. لكن لا يبدو أن البلخي هو من يتحدث هنا. فكل من نشوان الحميري وابن النديم يقتبسان تسميته لأتباع هذه الفرقة بالمُسلمية، وأضاف ابن النديم، نقلاً عنه، أن بعض الناس يسمونهم بالخرّمدينية، لكن لم ينسب إليه أحد فضل استعمال مصطلح مبيضة. ثم إن نشوان يقتبسه وهو يقول: "معنا هنا في بلخ جماعة منهم يتساهلون بأشياء غير شرعية طبقاً لما وصلني عنهم"،[٣٢] بينما نقل ابن النديم قوله: "لقد وصلني أنه يوجد معنا هنا في بلخ جماعة منهم في قرية تدعى خَرْسادويلجاني/ خُرّماباد".[٣٣] وتتطابق المعلومات مع روايتنا، لكن المفردات المستخدمة لا توحي بأن أبا تمام هو صاحبها، ولا حتى البلخي، الذي لا يظهر متفقاً مع الآراء المقبولة هنا مثل رجل كان قد تنازع شخصياً مع الجماعة موضوع الحديث.

الأمر الأكثر ترجيحاً هو أن أبا تمام كان بالفعل الشخص الذي تحدث هنا. ولا بد

أنه ساح، كداعية إسماعيلي، في أرياف المنطقة وهو يتحاور مع السكان المحليين في محاولة منه لكسب المستجيبين ومعالجة جهلهم الديني الذي صُدِمَ به. ونحن على علم بأن الإسماعيليين كانوا ناشطين بين القرويين من الخرّمية في وقتٍ لاحق في غرب إيران.[٣٤] وأبو تمام يتحدّر من نيسابور (وحكمنا هذا مبني على نسبته) وتلقّى رعاية جزئية من مُطرِّف بن محمد، وزير مرداويج (ت.٣٢٣/ ٩٣٠) في غربي إيران، ومن أبي جعفر بن بانو الصفّاري (ت. ٣٥٥/ ٩٦٣) في سيستان،[٣٥] إلا أننا لا نعلم ما إذا كان قد ذهب في أي وقت إلى منطقة ما وراء النهر. فإذا ما كان حواره مع الخُرَّميين قد وقع في الري أو في سيستان، فإن أمر جهلهم بالمقنّع وعدم معرفتهم بأي شيء عنه لن يكون مدهشاً، حيث لم يكن للأخير أي شأن معهم. والداعي الإسماعيلي الوحيد الذي من المؤكد أنه كانت له معرفة جيدة بالمنطقة التي انخرطت بثورة المقنّع هو النسفي (ت. ٣٣١/ ٩٤٣ أو بعد ذلك)، الذي كان من سكان نسف وقام بتحويل نصر الساماني الثاني ورجال بلاطه إلى الإسماعيلية.[٣٦] هذا بالإضافة إلى كونه مطّلعاً على الأديان الإيرانية، وكان باستطاعة أبي تمام، من حيث المبدأ، انتزاع القسم II من عملٍ للسيستاني، بما في ذلك صياغته للنص بضمير المتكلم. لكن ليس ثمة ما يشير إلى ذلك،[٣٧] ولذلك فإن أبسط الأمور يكون بقبول فكرة أن أبا تمام هو من قدّم ملاحظاته الخاصة إلينا.

ويَظهَر التقرير الخاص بالحالة الدينية الكئيبة للمبيضة أيضاً في كتاب **تاريخ بخارى**. وهنا بدأ المترجم الفارسي القوباوي ترجمته بتعليق خاص به: "يقول أحمد بن محمد بن نصر [القوباوي]: هؤلاء الناس لا يزالون يقيمون في مقاطعات كيش ونخشب وبعض قرى بخارى، كقلعة عمر وقلعة خاخوشتوان وقرية زمران". ومن المحتمل أن تمثل هذه [الفاتحة] ملاحظاته الخاصة، لأنه عاش في بخارى، وأعطانا أسماء قرى في منطقة بخارى، وذكر لنا بعد ذلك أحاديث له مع شيوخ إحدى هذه القرى. لكنه يتابع حديثه دون أي إشارة إلى تغيير في المصدر للعبارة القائلة إن "دينهم هو أنهم لا يقيمون الصلاة ولا يصومون ولا يقومون بالطهارات الرئيسية. لكنهم يؤدّون الأمانات. إنهم يخفون ذلك كله عن المسلمين ويزعمون أنهم مسلمون"، فيظن المرء أن القوباوي يقتبس هنا ملاحظاته التي سجلها في قرى بخارى، لكن الحقيقة

هي أن هذه الملاحظات إنما هي اقتباس من أبي تمام. وهذا ما قاله الأخير: "وكل ما هنالك هو إهمال للصلاة والصوم والغسل من أجل الطهارة الطقسية الأساسية. وهم يمارسون التقية..."، ويضيف فيما بعد: "ولهم مع ذلك كله أمانة، انظر أدناه (ج)".[٣٨] من الممكن الشك بأن القوباوي كان يحاول متعمداً إخفاء حقيقة أنه كان يستخدم مؤلفاً إسماعيلياً. وفي جميع الأحوال، فإنه يقوم بنقل ملاحظات أبي تمام من الري، أو من أي مكان سجلت فيه، إلى منطقة بخارى، التي سبق لها أن شاركت بالفعل في ثورة المقنّع، لكن ربما ليس في المكان الذي نشط فيه أبو تمام.

ويتابع أبو تمام القول بأن المبيضة يعتبرون الاشتراك بالنساء فيما بينهم أمراً شرعياً. وكان قد سبق له أن أشار إلى هذه النقطة في القسم I، لكن يبدو هنا وكأنه يبني ذلك على معلومات أولية، فهو يشرح:

> يقولون إن المرأة مثل الريحانة لا تذبل إذا شمّها أحد. فإذا ما رغب رجل منهم بالخلوة بامرأة رجل آخر منهم، فإنه يدخل بيت الرجل ويضع علامة على الباب تبيّن أنه موجود بالداخل. وعندما يعود زوجها إلى البيت ويشاهد العلامة، فإنه لا يدخل، ويغيب حتى ينتهي الآخر منها.

ويضيف إلى ذلك معلومة نقلاً عن عمرو بن محمد عن شيخ من بخارى تقول: "ولكل مجموعة منهم رئيس مكلّف بفضّ بكارة نسائهم ليلة زفافهن. وهذا أمر لم أتحقق منه بنفسي. فالله وحده هو العالم". إن إلحاح المؤلف الحذر على عدم توفر معلومات أولية له حول هذا الأمر يعزز الانطباع بأن المعلومات التي سبقت كان قد جمعها لنفسه.

ولدينا كل الأسباب لتصديق هذه الملاحظات: فالمبيضة، كالخرمية، تشاركوا فعلاً النساء من بعض النواحي. لكن زعم أبي تمام بأن الرجل الزائر لامرأة كان يترك علامة على الباب يوحي بأن ما يتحدث عنه هو عُرفٌ يعرفه علماء الأنثروبولوجيا باسم تعدد الأزواج، مشهور، من بين جملة أمور أخرى، بصيغته الأخوية في التيبت حتى الأزمنة الحديثة: فالأخوة كانوا يعملون على ترك أملاك العائلة كاملة غير مقسّمة والاشتراك في زوجة واحدة تؤول إلى أبنائها أملاك العائلة غير مقسمة أيضاً؛ فإذا لم يكن هناك

أبناء، فإن الملكية تذهب إلى أكبر البنات سناً، وتستطيع أن تتخذ العدد الذي تريده من الرجال أزواجاً لها. فهو نظام لا يهم فيه من ينجب الورثة اللاحقين طالما أن الأب أو الأم هو الناقل لملكية العائلة. وكان باستطاعة الرجال اتخاذ زوجات أخريات بصورة جانبية، لكن أبناءهن لا يرثون إلا إذا انقسم الرجال وتقاسموا الملكية، وهذا أمر لقي مقاومة ورفضاً شديدين.[٣٩] فالنظام "هو في الحقيقة نوع من المشاعية الأسرية في الزوجات"، وفقاً لحكم قاضي محكمة عليا هندية صدر عام ١٩٥٤ بالإشارة إلى ما كان سائداً في مقاطعته؛ "إنه نوع من العائلة المتحدة بالملكية وبالزوجات".[٤٠] وحيثما كان هذا النظام (و/أو نظيره غير الأخوي) مطبّقاً، كان الاحتمال لوجود قصص عن قبعات أو حراب أو دروع أو أي علامات أخرى كانت تُترك بجانب الباب، مع أن الأساس الذي تقوم عليه في الواقع غير واضح.[٤١] إن وجود مثل هذه المشاعية الأسرية في إيران له ما يشهد عليه في التقارير الإخبارية الصينية، وخاصةً في "وثائق بَكتريان" المنشورة مؤخراً،[٤٢] وفي ما ورد عند البيروني حول المنطقة الممتدة من شمال أفغانستان إلى كشمير.[٤٣] وهي ثابتة جيداً قبل مزدك،[٤٤] الذي كانت أفكاره ذات صلة بها بدون شك. أما موضوع مسؤوليتها عن التقارير الخاصة بآراء الخرّمية بخصوص النساء، فهذه مسألة سنؤجلها الآن إلى دراسة أخرى.

ويظهر القسم الخاص بنظام الزواج عند المبيضة في تاريخ بخارى أيضاً، بالتمام مع الوردة الطيبة الرائحة والعلامة بجانب الباب، لكن القوباوي يضيف ملاحظة هامة خاصة به، ليس حول الاشتراك بالنساء، ولكن بالأحرى حول قيام زعيم بفضّ بكارة العروس في الليلة التي تسبق الزفاف، التي اقتبسها أبو تمام على ذمة شخصية من بخارى. "يقول أحمد بن محمد بن نصر (القوباوي): سألت الكبار من أهل القرية ما معنى حصر مثل هذه اللذة العظيمة بهذا الرجل الواحد، بينما يُحرم منها الآخرون؟". والجواب الذي تلقاه لم يكن يرى أن هذا الزعيم قد ادّعى حق شرعية السيد، كما قد يتوقع المرء، ولكنه كان يقبض دفعات مقابل خدمات قدّمها للعريس: "كانت القاعدة عندهم أنّ كل شاب وصل سن البلوغ يجب أن يشبع حاجته مع هذا الشخص حتى يتزوج بامرأة. وتسديد الدين يكون بأن تمضي الزوجة ليلتها الأولى معه". ويضيف القوباوي بأنه عندما يكبر الرجل يجري تعيين شخصٍ آخر مكانه وأن الاسم المحلي

الذي يُطلق عليه هو تكانا (أو ثخانا). ومن النشاز أنه يتمسك بملاحظة تحذيرية لأبي تمام: "لا أعلم ما إذا كان ذلك صحيحاً"، فقط ليكرر القول: "سمعت هذه الحكاية من كبار السن في القرية، ومن السكان الذين يعيشون في هذه القرى".[٤٥]

ما هو هام حول ذلك، وفضلاً عن رغبة القوباوي بالوصول إلى قاعدة الأشياء، هو أن الشيخ البخاري الذي اقتبسه أبو تمام كان قد سمع بهذا العُرْف قبل قرن وربما قرنين قبل تصدي القوباوي للسؤال حوله: ومع ذلك فقد أدركها كبار رجال القرية وأعطوا اسماً وتبريراً لها. ولذلك فقد كان هذا العُرْفُ حقيقياً وعاش طويلاً، وشاذاً مع أنه ذو معنىً. ومن المؤسف أن الجوانب الحسية من الحياة الريفية هي التي قد تحرّض رجال المدينة على القيام بأعمال ميدانية من هذا القبيل.

(ب) التشويش اللاحق

ويواصل أبو تمام القول بالإشارة إلى أنه على الرغم من عدم التزامهم بالأمور الشرعية، إلا أن المبيضة موثوقون وأهل أمانة ("لهم مع هذا أمانة"): فهم لا يغشون ولا يسرقون ولا يؤذون الناس بأية طريقة كانت. وكما رأينا، فإن **تاريخ بخارى** يقلل من شأن ذلك ويقتصر على وصفهم بأهل أمانة ("بيه أمانة باشَند") ويحشره ضمن روايته عن تناقضاتهم. ولا بدّ أن الشهرستاني قد اطّلع على ذلك وقرأه، لأنه، وبعد أن يخبرنا (استناداً إلى البغدادي) بأن المقنّع بدأ كتابع للرزامية وأن أتباعه هم المبيضة في ما وراء النهر، يضيف أنهم "يعتقدون بترك الفرائض الشرعية والقول بأن الدين يتألف من شيئين (فقط): معرفة الإمام وأداء الأمانة".[٤٦] ومن المحتمل أنه تم استيراد الأئمة من المُسلمية، التي من المفترض أن تكون الرزامية قد انشقت عنها، فالمسلمية، وفقاً لزعمهم، هم من اعتقدوا بأن معرفة الإمام هي الفريضة الدينية الوحيدة، وهي فريضة تبطل كل الفرائض الدينية الأخرى.[٤٧] أما بقية الحكاية فهي نسخة مشوشة من رواية القوباوي أُعيدت مترجمةً إلى اللغة العربية. أما في **تبصرة العوام**، الذي صنّفه مؤلف مجهول من النصف الأول من القرن السابع/ الثالث عشر ثم نُسِبَ إلى حسنِ رازي، فنجد أن رواية الشهرستاني قد تحولت إلى زعم يقول إن أتباع المقنّع يرون أنّ "الدين يتألف من شيئين، الأول معرفة الأئمة والثاني تقدير الإمامة (إمامة نغاداشتان)".[٤٨]

القسم III

(آ) المهدية والمعتقدات الأخرى (مادلونغ و ووكر، ٧٨ف = ٧٧)

ويعود أبو تمام الآن إلى مصدرٍ مدوّن، لا يمكن أن يكون متطابقاً مع المصدر المذكور في القسمI، لأن المعلومات غير متفقة معه من جهة، ولأن للمؤلف الذي عاينّاه في القسم III نزوعاً نحو التكرار البياني المتكلف لا نجده في القسمين الأولين.[٤٩]

وبعد أن يخبرنا عن أمانة المبيضة، يتابع أبو تمام القول بأنهم كانوا يعملون على تجنّب سفك الدماء في أيام السلم، ولكنهم يسمحون به عند رفع راية الثورة. ولهم في كل بلد زعيم يدعى فرمانسالار يلتقون به سراً. ويعتقدون أن المهدي الذي سيظهر في آخر الزمان هو المهدي بن فيروز بن عمران من ذرية فاطمة، ابنة أبي مسلم. كما أن لهم رسلاً وسفراء يطوفون بينهم ويسمونهم فِريشتَغان، بمعنى الملائكة. "وهم لا ينهضون في الصباح ما لم يكونوا على موعد بالتنقل في ذلك اليوم"، وربما كان ذلك يعني أنهم يتوقعون ظهور المهدي في أي لحظة. كما يعتقدون أيضاً بالرجعة لكننا لا نعلم على وجه الدقة ماذا يعنون بذلك.

ولا نجد أثراً لهذا القسم في **تاريخ بخارى**، لكننا نقرأ عند المقدسي أن الخرّمية كانوا يتجنّبون سفك الدماء إلاّ عندما يعقدون راية الثورة، وأن لهم رسلاً يسمونهم فِريشتَغان أيضاً. غير أن المقدسي لا يذكر ما إذا كان لديهم فرمانسالار، لكنه يقول إن لديهم أئمة فحسب يستشيرونهم في مسائل الأحكام. لكنه يعظّم من شأن أبي مسلم ويلعن المنصور لقتله إياه، ويعّرف المهدي الذي سيظهر في نهاية الزمان بأنه المهدي بن فيروز، من ذرية فاطمة ابنة أبي مسلم. كما ورد ذكرٌ لاعتقادهم بالرجعة من غير تحديد لمعناها أيضاً. وبما أن أبا تمام كان يصف المبيضة من منطقة ما وراء النهر، في حين اقتصرت معرفة المقدسي على الخرمية جرّاء زياراته إلى منطقة الجبال، فإن ما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى هو أن المقدسي كان ينتقل بالمعلومات من بلد شرقي إلى آخر غربي. لكن المرجّح، وكما سنرى فيما بعد (أدناه، (ب))، أنّ أبا تمام هو من فعل ذلك.

وأضاف المقدسي بعض الملاحظات حول موقفهم من الخمر ومن دينهم المتجذّر في ثنائية النور– الظلمة، حيث يبني عليها ليتابع القول إنه

> وجد أولئك الذين التقاهم في بيوتهم في ماسابَذان ومِهريجانقَذَق منتبهين أكثر لأمور النظافة والطهارة، وكانوا ودودين ومساعدين للناس. ووجدنا أن بعضهم يعتقد بالتشارك في النساء، بموافقة المرأة، واعتبار كل شيء يسرّ النفس وترغب به بصورة طبيعية أمراً مشروعاً طالما لا يتأذّى منه أحد.[٥٠]

ومرة أخرى نجد عالماً حاول النفاذ إلى باطن الأشياء بالذهاب للسماع بنفسه من أهالي القرى الخرّمية في منطقة الجبال، كما في حالته تلك. وكون الخرّمية لا يلتزمون بفرائض الإسلام الطقسية يبدو وكأنه شيء مسلّم به: فما يؤكده المقدسي هو أنهم كانوا قوماً نظيفين جداً، ربما ردّاً على اتهام ضمني مفترض بأنهم قذرون؛ كما أن إلحاحه على كونهم قوماً لطيفين جداً ربما يُنظر إليه وكأنه موجّه ضد وصف أبي تمام لهم بأنهم متكتمون وانعزاليون. ويؤكد أن بعضهم اعتقد بالتشارك في النساء، بموافقة المرأة (الذي لا يوحي بفكرة تعدد الأزواج من الأخوة)، لكن تبقى اللهجة التي يستخدمها في أخباره مُخففة جداً وتوحي برغبة في تصحيح ما أصبح كالقوالب الجاهزة.

(ب) الأئمة (مادلونغ و ووكر، ٧٨ف = ٧٧)

ويتابع أبو تمام القول:

> يزعم هؤلاء الناس أنه عندما عاد الله إلى عرشه بعد مغادرته قالب محمد، أرسل روحه إلى علي، عليه السلام، وبعده إلى محمد بن الحنفية، وبعده إلى ولده أبي هاشم، واحداً بعد واحد حتى حلّ الله نفسه في صورة أبي مسلم. ثم عاد إلى عرشه بعد مغادرته صورة أبي مسلم. وبعدها أرسل روحه إلى أبي المضر (هكذا)، الذي ذهب إلى بيزنطة. والمهدي بن فيروز سوف يخرج من بيزنطة في نهاية الزمان بحسب مزاعمهم.

إن ذلك لمختلف بصورة واضحة عما ورد في التلخيص العقائدي في القسم I. والأكثر وضوحاً من بينها هو أن التقمص الإلهي لم يعد يخصّ الرسل الذين يظهرون في فترات متباعدة منذ آدم، وكل واحد منهم يأتي بشريعة جديدة، وإنما اختص بالأئمة الذين يتولون الأمر من محمد ويتبع الواحد منهم الآخر في تعاقب غير منقطع وصولاً إلى المهدي في نهاية الزمان. وانسجاماً مع ذلك فقد تحول التركيز الآن إلى آل بيت النبي، وهذا ما لم يظهر في القسم I أبداً: فالروح الإلهية تنتقل هنا من محمد إلى علي، فمحمد بن الحنفية، فأبي هاشم، وهكذا وصولاً إلى أبي مسلم، ومنه إلى شخص يقرب اسمه من أبي المضر (ربما خطأ أو تصحيف لأبي مضر؟). فالتوجه هنا غربي، بمعنى أننا ننتقل من أبي مسلم إلى أبي المضر، الذي أخبرونا عنه بأنه ذهب إلى بيزنطة؛ وأنّ من بيزنطة سيخرج حفيد لأبي مسلم في صورة المهدي في نهاية الزمان. يُضاف إلى ذلك اختفاء المقنّع نفسه من هذه اللائحة.

وكان التعاقب الإمامي من علي إلى أبي هاشم عبر محمد بن الحنفية قد اشتهر بسبب المزاعم القائلة إن أبا هاشم قد أورث الإمامة للعباسيين. بينما لا نجد في التسلسل الموصوف من قبل أبي تمام ذكراً لوصول الإمامة إلى العباسيين، وإنما بالأحرى إلى أبي مسلم عبر تعاقب لأئمة غير معروفين جاؤوا بينهما – واحداً بعد واحد، كما أخبرونا، بغض النظر عن قِصَر المدة الزمنية المعنية – ومن أبي مسلم تتواصل في ذرية الأخير من ابنته فاطمة، في تعاقب غير عربي للإمامة مقابل نظيره المحصور بذرية فاطمة بنت محمد. والمعنى المقصود هنا هو أن أبا مسلم هو الوريث الحقيقي للنبي، وليس العباسيين الذين اغتصبوا الوراثة التي نزلت على أبي مسلم، وليس حتى العلويين، لأن هذه الحقوق قد انتقلت من أبي هاشم إلى أبي مسلم. إن رفع أبي مسلم إلى مرتبة الإمام الحق، والإلهي حقاً، فوق بقية كامل أسرة بني هاشم يمثل، بلا شك، ردة فعلٍ على مقتل أبي مسلم، في خراسان على الأرجح، بين الإيرانيين الذين صاروا يُعرفون فيما بعد بتسميات كالمسلمية والخرّمية والمبيضة. والسؤال هو ما علاقة ذلك، إذا ما وجدت، بالمقنّع؟

من حيث المبدأ ثمة انسجام كامل بين الرسل أصحاب الشرائع المنزلة على فترات متباعدة وبين تعاقب الأئمة المتواصل، وقد جرى الجمع بين هذين المفهومين بصورة رائعة في الإسماعيلية (حيث جرى نزع الصفة الإلهية عن كل من أصحاب الرسالات

والأئمة). لكن، إذا ما كان أبو مسلم قد تلقى الإمامة من العلويين ليبدأ بسلالة من الأئمة الإيرانيين المُعيّنين إلهياً، فما الدور الذي كان يقوم به المقنّع كرسول يأتي برسالة جديدة عقب ذلك مباشرةً؟ وبكلمات أخرى، إن فكرة إمامة أبي مسلم ارتكزت على قبول الصلاحية المستمرة لرسالة محمد: ولم يتجاوز الزعم حدود القول بأن القادة الإيرانيين من ذوي الطبيعة الإلهية تمتعوا بفهم أفضل للمعاني الحقيقية لهذه الرسالة من أي فهم آخر لقادة آخرين. وبالمقابل، كان المقنّع رسولاً أبطل شريعة محمد، أو طرح أبا مسلم، من ناحية تخيّلية، للقيام بهذا الدور (كما ورد في القسم I(آ))، وفي كلا الحالين فإن نقل المزاعم بالإمامة من أسرة محمد هو أمر غير ذي صلة. إذ لا نعثر على أئمة في المصادر الشرقية كالنرشخي، أو أبي المعالي، أو الغرديزي، أو البيروني، أو في القسم I لأبي تمام، لأنه لا يوجد مكان لهم في هذه المصادر. وعندما تحاول المصادر التي تُظهر معرفةً بالقسم III لأبي تمام الجمع بين المفهومين، غالباً ما تكون النتيجة ارتباكاً وتشويشاً ظاهرين.

ثمة مثال حول ذلك أورده المقدسي الذي يخبرنا في روايته لثورة المقنّع أنه اعتقد بأن الروح الإلهية قد أظهرت نفسها في آدم وشيت ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن الحنفية والمقنّع نفسه.[٥١] وجرت هنا إضافة شيت من أجل جعل محمد صاحب الشريعة السابع، لأن من أعقبوه هم سلالة من الأئمة: وهؤلاء هم علي ومحمد بن الحنفية والمقنّع، الذي أخذ بهذا الشكل مكان أبي هاشم.[٥٢] ولهذا السبب، بلا شك، بلغت لائحة الحلولات الإلهية عند أبي المعالي ذروتها في إمامة المقنّع تحت اسم أبي هاشم.[٥٣] لكن، إذا ما كان المقنّع قد رأى في نفسه إماماً، فلا بد أنه رأى نفسه يتولاها من أبي مسلم، وهنا نجد أن أبا مسلم قد اختفى في صورتيه كرسول ومتلقٍّ للإمامة من أبي هاشم. بينما نجد في القسم III لأبي تمام، حيث يتولى أبو مسلم الإمامة من أبي هاشم، أن المقنّع هو من كان قد اختفى. والتفسير الأكثر وضوحاً هو أنه لم يكن للتسلسل الإمامي في الأصل أي علاقة بالمقنّع على الإطلاق، وأن محاولة المقدسي الجمع بينهما تعكس المشكلة التي فرضتها المواد الغريبة التناقض لأبي تمام: فقد جاء فيها خبر كلا الأمرين دون أن يكلّف نفسه تبيان كيفية سيرهما معاً.

والبغدادي، الذي يكشف عن اعتماده على القسم I لأبي تمام بإعطاء المقنّع اسم هشام بن حكيم، بذل جهده للتوفيق بين المعلومات: فقد قدم إلينا التسلسل النموذجي للرسل من آدم وصولاً إلى المقنّع، لكنه حشر اسم علي فيها، لأنه كان قد اطّلع، بلا شك، على القسم III لأبي تمام.[٥٤] وقام الإسفرائيني، الذي تشاركت روايته مع رواية أبي تمام في ذكرها لاسم هشام ولمعلومات أخرى، بحشر اسم علي وذريته، بصورة مشابهة، في التعاقب الخاص بالرسل الإلهيين، ومع ذلك فإنه يسير بهذه السلسلة بوجود اسمي أبي مسلم والمقنّع.[٥٥]

لا نعلم كيف تصوّر المقنّع انتقال الهداية الدينية بين الفترات التي كانت تحلُّ فيها روح الله في الرسل أصحاب الشرائع، وبما أن الفترة الوحيدة ذات الصلة بالمسألة هنا هي فترة الإسلام، فمن المحتمل أنه لم يفكر حتى بها، لأنه كان في موقع الحلول الإلهي الأخير، أي المهدي.

إن ما نراه من خلال المواد التي جمعها أبو تمام هو أن إضافة أبي مسلم إلى القائمة المعيارية للرسل لم يكن إلا لتظهر هذه القائمة وكأنها تمثّل إضافة نتجت عن الخلط بين المقنّع وخراسانيين آخرين رأوا فيه وريثاً لأبي هاشم. أما بالنسبة للغرباء فإن كل أولئك الذين تحدثوا حول أبي مسلم وظهور الروح الإلهية على الأرض إنما هو شيء واحد.

فأين وجد أبو تمام تسلسله الإمامي في القسم III إذاً؟ فمع أن أصوله قد تكون في خراسان، إلا أن لقاءنا معه كان في غربي إيران: ففي وقت متأخر من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، أصبح أبو مسلم مقترناً بالجد لبابك عبر ابنته فاطمة وولدها الحقيقي، أو المزعوم، مُطهر.[٥٦] خرّمية الجبال كانوا مُسلمية، كما يخبرنا جعفر بن حرب[٥٧]، وأن شعب بابك كانوا خرّمية فاطميين وفقاً للمسعودي.[٥٨] وبما يتعلق بخرّمية الجبال فقد ذكر المقدسي في روايته توقعات مهدي بن فيروز، من ذرية فاطمة، ابنة أبي مسلم.[٥٩] وبما يتعلق بثورة الخرّمية في الجبال أخبرنا نظام المُلك الشيء نفسه (ولو أن رأيه هو أن الخرّمية وجميع الفرق الأخرى التي تشبهها من بعيد كانوا متشابهين من حيث الجوهر، وقد يكون ذلك من قبيل الصدفة أكثر مما هو عن سابق تصميم).[٦٠] ويروي المؤرخ الإسماعيلي ديخودا أنّ "مزدكيي" أذربيجان الذين اعتنقوا الإسماعيلية في زمن حسن الصباح، وما لبثوا أن أنكروها في العام ٥٣٦/

١١٤١، اعتقدوا أن الإمامة كانت قد انتقلت من علي عبر محمد بن الحنفية وأبي هاشم وإبراهيم الإمام العباسي إلى أبي مسلم وابنته، وبعدها ذهب الإمام إلى بيزنطة، ومن هناك سيعود إلى الظهور.[٦١] ولدينا أخبار عن القرامطة بأنهم اعتقدوا أيضاً بذهاب مهديهم، محمد بن إسماعيل، إلى بلاد الروم.[٦٢] ففي العام ٢١٨/ ٨٣٣ حدث قمع دموي لثورة خرّمية رئيسية في منطقة الجبال تمكن خلالها أحد قادة التمرد من الفرار مع عدد كبير من أتباعه إلى بيزنطة[٦٣]: ومن الممكن أن ذكرى هذا القائد هي ما يقف وراء قصة المهدي الذي كان سيأتي من بيزنطة.

وباختصار، يبدو أن أبا تمام قد دمج أخباراً عن الخرمية أساسها معلومات تتعلق بمناطق الجبال وأذربيجان (وربما الري أيضاً)، في رواية حول طائفيين في منطقة ما وراء النهر من الصنف نفسه بناءً على الفرضية العامة بأن معتقداتهم ستكون متماثلة. لكن ليس على المرء مشاركة نظام المُلك في وجهة نظره كي يعتقد بشرعية هذا الإجراء. كما أنني أجهل المصدر الذي ربما عثر فيه أبو تمام على هذه المعلومات. فهو لم يبذل إلا جهداً يسيراً للتأليف بين المعلومات الواردة هنا وتلك الموجودة في القسم I عندما استخدم عبارة "عندما عاد الله إلى عرشه" المميزة في القسم III أيضاً. لكنه أبقى على كلمة "قالب" بمعنى الشكل بدلاً من تغييرها إلى "صورة"، وهي الكلمة التي استخدمها باستمرار في القسم I، كما أبقى على التسلسلين كما كانا، وهذا هو الشيء المهم والأكثر وضوحاً في تناقضه هنا. ويشعر المرء بالامتنان لذلك. فلو أقدم على التأليف بينهما لربما أصبح من المستحيل حل إرباكهما.

وفي الختام، يمكن تلخيص النتائج كما يلي: تبدو الأقسام الثلاثة لأبي تمام وكأنها قد اعتمدت على كتاب لشخص يقرب اسمه من إبراهيم بن محمد (كتب قبل منتصف القرن الرابع/ العاشر)، وعلى ملاحظاته ومشاهداته الخاصة إضافةً إلى رواية مجهولة المؤلف تتعلق بالخرّمية في غربي إيران. غير أن المقنّعية (التي بُحِثَت في القسم I) والمُسلمية (التي بُحِثَت في القسم III) اعتنقتا عقائد مختلفة ربطت بصورة وثيقة بين هذه المجموعات وثَبتها على الأرض. وربما كانت إضافة أبي مسلم إلى قائمة الحلول الإلهي نتيجة غلطة. ويمكن اعتبار الروايات الخاصة بالفرق التي جاءت بعد المقنّع، ولا سيما روايتي البغدادي والشهرستاني، غير ذات صلة بهذا البحث.

الحواشي

١. أود تقديم الشكر إلى ميشيل كوك لتعليقاته المفيدة على هذا الفصل.

٢. ويلفيرد مادلونغ وبول إي. ووكر، تح. وتر.، *An Ismaili Heresiography: The 'Bab al-shaytan' from Abu Tammam's* Kitab al-shajara (ليدن، ١٩٩٨)، ٧٦-٧٩= ٧٤-٧٧. وسأستخدم الترجمة فيما سيلي، والأرقام التي ستظهر ستمثل صفحة النص(الرقم الأول) وصفحة الترجمة (الرقم الثاني).

٣. مادلونغ و ووكر، *An Ismaili Heresiogaphy*، ص١٠ وما بعدها. ويقترح فان إس بأن مصدر أبي تمام ربما كان الناشئ الأصغر، ولو أن الأخير توفي في ٣٦٥/ ٩٧٥ أو ٣٦٦/ ٩٧٦، بعد اشتهار أبي تمام المفترض (ج. فان إس، "السراب ورؤية الإله" في محمد علي أمير-معزي، مح.، *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*، لوفن وباريس، ١٩٩٦، ص٢٧-٥٦).

٤. انظر أدناه الحاشية ٣٢ف.

٥. يذكره الحريري/ الجريري في فورة غضبه ضد محاولات المزج بين الشريعة والفلسفة، التي صنّفته كشيعي وصنفت مقاربته كشبيهة بمقاربات معاصريه، إخوان الصفاء وأبي زيد البلخي. انظر أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تح.، أحمد أمين وأحمد زين (بيروت، ١٩٣٩-١٩٤٤)، مج٢، ص١٥. جزيل الشكر لعمر علي- دو- أونثاغا لتذكيري بهذه الفقرة.

٦. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح.، هلموت ريتر (استنبول، ١٩٢٩-١٩٣٣)، ص٣١ ف؛ تُرجم مع المزيد من المراجع في كتاب فان إس بالألمانية، *Theologie und Gesellschsft im 2. Und 3. Jahrhundert hidschra* (برلين ونيويورك، ١٩٩١-١٩٩٧)، ٧، ص٧٢ف، ٣٥٨ وما بعدها.

٧. كان أبو تمام على معرفة جيدة بهشام بن الحكم، حيث كتب عنه مطولاً في قسم عن الهاشمية (مادلونغ و ووكر، *An Ismaili Heresiogaphy*، ٥٦=٥٩).

٨. ذكرت مصادر متأخرة أن المبيضة قدّمت أمر الله للملائكة للسجود لآدم كبرهان على ألوهية آدم؛ انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس (بيروت، ١٩٧٨)، مج٣، ص٢٦٣؛ ميرخوند، تاريخ روضة الصفاء، تح.، جمشيد كيانفر (طهران، ٢٠٠١)، مج٣، ص٢٥٧٣.

٩. وردت اللائحة الكاملة في كتاب النَرشَخي، تاريخ بخارى، تر. فارسية، أبو نصر أحمد بن محمد نصر القوباوي (ت. ٥٢٢/ ١١٢٨)، تح.، تشارلز شيفر (باريس، ١٨٩٢)، ص٦٤ف؛ تح.، محمد تقي مدرسي رضوي (طهران، ١٩٧٢)، ص٩١؛ تر. ريتشارد فري، *The History of Bukhara* (كمبريدج، ١٩٥٤)، ص٦٦؛ أبو المعالي، بيان الأديان، تح.، هاشم رضاً (طهران، ١٩٦٤)، ص٥٨؛ غُرديزي، تاريخ غُرديزي، تح.، عبد الحي حبيبي (طهران، ١٩٨٤)، ص٢٧٨، ونجد في المصدر الأخير صياغة كلمات شبيهة بما ورد عند أبي تمام. وتضمنت مصادر كثيرة أخرى اللائحة بصورة مختصرة. وحول الصيغ المنحرفة انظر أدناه القسم III(ب).

١٠. حول أمثلة من الفترة الأقدم انظر الجاحظ، كتاب البيان والتبيين، تح.، عبد السلام محمد هارون (ط ٢، القاهرة، ١٩٦٠–١٩٦١)، مج٣، ص١٠٢ف؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح.، م. ج. دو غويه (ليدن، ١٨٧٩–١٩٠١)، مج٣، ص٤٨٤؛ المقدسي، كتاب البدء والتاريخ، تح. وتر. فرنسية كليمنت هوارت، *Le livre de la création et de l'histoire* (باريس، ١٨٩٩–١٩١٩)، مج٦، ص٩٧.

١١. بوريس كوشنيف، "نقود المقنّع"، *Studia Iranica* [دراسات إيرانية]، ٣٠ (٢٠٠١)، ص١٤٣–١٥٠.

١٢. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مج٣، ص٧٧٣؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح.، كارل ج. تورنبيرغ (بيروت، ١٩٦٥–١٩٦٧)، مج٦، ص٢٢٤ (سنة ١٩٣)؛ محمد بن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتّاب، تح.، مصطفى السقا (القاهرة، ١٩٣٨)، ص٢٧٧.

١٣. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (القاهرة، ١٨٩٩–١٩٠٣)، مج٤، ص١٨٧.

١٤. الثعالبي، آداب الملوك، تح.، جليل العطية (بيروت، ١٩٩٠)، ص٣٧ (ولفت نظري إليه حسن أنصاري)؛ ولمزيد من النقاش انظر باتريشيا كرون، *The Nativist Revolts of Early Islamic Iran and Regional Zoroastrianism*، الفصل ٦ (سيصدر).

١٥. النوبختي، كتاب فرق الشيعة، تح.، هلموت ريتر (استنبول، ١٩٣١)، ص٤٧؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح.، فريتز كرينكو (حيدر أباد، ١٩٣٨– ١٩٤٣)؛ تح.، محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء (بيروت، ١٩٩٢)، مج٨، ص٢٩ف (سنة ١٤١).

١٦. البغدادي، الفرق بين الفرق، تح.، محمد بدر (القاهرة، ١٩١٠)، ص٢٤٣.

١٧. إدموند بوسورث، "السلاّمي"، *EI2*، مج٨، ص٩٩٦.

١٨. ابن الأثير، الكامل، مج٦، ص٣٩ (سنة ١٥٩)؛ مير خواند، تاريخ روضة الصفاء، مج٣، ص٢٥٧٣.

١٩. هفا لازاروس– يافه، "بعض الجوانب المهملة من جدليات مسلمي العصر الوسيط المنحازة ضد المسيحية"، مجلة *Harvard Theological Review*، ٨٩ (١٩٩٦)، ص٨١، مع إشارة إلى ابن قيّم الجوزية، هداية الحيارى، تح.، سيف الدين الكاتب (بيروت، لا ت.)، ص١٩١.

٢٠. أعيدت طباعتها في الإسفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكة، تح.، كمال يوسف الحوت (بيروت، ١٩٨٣)، ٤ ١٣٢٠ "يستحلّون أكل الميت والخنزير".

٢١. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح.، تشارلز بيلات (بيروت، ١٩٦٦–١٩٧٩)، مج٢، ص١٨٦٨؛ تح. وتر. فرنسية دو مينارد و دو كورتيل (باريس، ١٨٦١–١٨٧٧)، مج٣، ص٢٧.

٢٢. ابن الجوزي، المنتظم، ط. حيدر أباد، مج٨، ص٣٩ف (سنة ٤٢٠).

٢٣. الأشعري، مقالات، ص٦، ١٠، والقرآن (٥: ٩٣) بخصوص أتباع عبد الله بن معاوية والمنصورية؛ النوبختي، فرق الشيعة، ص٣٨–٣٩، والقرآن (٤: ٢٨) بخصوص الخطابية.

٢٤. البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تح.، إدوارد سخاو (ليبزغ، ١٨٧٨ و١٩٢٣)، ص٢١١؛ وتر. إنكليزية، *The Chronology of Ancient Nations* (لندن، ١٨٧٩).

٢٥. النرشخي، تاريخ بخارى، تح.، شيفر، ص٦٤، ٧٢؛ تح.، رضوي، ص٩٠، ١٠١؛ تر. فراي، ريتشارد ن.، ص٦٥، ٧٤. وأول من اقترح ذلك غلام حسين صديقي، الترجمة الفارسية، جنبشهاى ديني إيراني در قرنهاى دوم و سوم هجرة (طهران، ١٩٩٣)، ص٢١٠ (ونُشر أصلاً بالفرنسية بعنوان *Les mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècle de l'hégire*، باريس، ١٩٣٨)؛ وبشكل مشابه =

= توراج طابان، "قيام مقنّع"، إيران شيناسي، ١ (١٩٨٩)، ص٥٣٣؛ انظر أيضاً ملاحظات رشوان في تحقيقه للترجمة الفارسية لكتاب الطبري، تاريخ نامه طبري المنسوبة إلى أبي علي محمد بلعمي (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤)، تح.، محمد رشوان (طهران، ١٩٨٧)، مج٣، ص١٥٩٣.

٢٦. كلاهما يحددان فترة ثورة المقنّع بأربعة عشرة سنة، وكلاهما يحددان نهاية الثورة بوقت واحد تقريباً: سنة ١٦٧هـ في تاريخ بخارى وسنة ١٦٩هـ في آثار البيروني، ص٢١١. والأمثلة على قراءة سبع كـ تسع شائعة.

٢٧. ابن النديم، الفهرست، ص٤٠٨.

٢٨. الطبري، تاريخ، مج٣، ص٦٥٢، ٦٥٤، ١٨٠٩، يذكر مرجعيتان باسم إبراهيم بن محمد، لكنهما يرويان أحداثاً مختلفة وبالتالي فهما لا يمتّان للموضوع بصلة على الأرجح.

٢٩. ابن النديم، الفهرست، ص٤٠٨. ويشير إلى المؤلف بـ"صاحب كتاب أخبار ما وراء النهر من خراسان"؛ وأورد عبارة "حاكي هذا الخبر" قبل ذلك ببضعة أسطر. وهذا مدعاة للشك بأن المخطوطة قد فقدت صفحة الواجهة الأولى.

٣٠. لا نعرف إسحق التُرك إلا من خلال ابن النديم.

٣١. إن كلاً من أبي المعالي وغرديزي (الحاشية ٩ أعلاه) يعتمدان بوضوح على النَرشَخي.

٣٢. نشوان بن سعيد الحميري، الحور العين، تح.، كمال مصطفى (بغداد والقاهرة، ١٩٤٨)، ص١٦٠.

٣٣. ابن النديم، الفهرست، ص٤٠٨. إن خُرَّم أباد هي قراءة دودج، فهرست ابن النديم، ص٨٢٤، وما افترضته أنا في ترجمتي هو خُرساد (وجميع القراءات تكهنية). وفي تحقيق تجدّد اقترح صيغتين للاسم مع أن النص يذكر قرية واحدة.

٣٤. ويلفيرد مادلونغ، *Trends in Early Islamic Iran* (ألباني، ١٩٨٨)، ص٩ وما بعدها (منتصف القرن السادس/ الثاني عشر).

٣٥. التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مج٢، ص١٥؛ جويل كرايمر، *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and His Circle* (ليدن، ١٩٨٦)، ص١٧ف.

٣٦. حول تاريخ وفاة النسفي انظر باتريشيا كرون ولوك تريدويل، "نص جديد عن الإسماعيلية في البلاط الساماني"، في كتاب سي. ف. روبنسون، مح.، *Texts, Documents, and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards* (ليدن، ٢٠٠٣)، ص٤٧.

٣٧. س. م. ستيرن، "أبو حاتم الرازي والديانة الفارسية"، في كتابه *msili'amsI ylraE ni seidutS* (القدس، ١٩٨٣)، الفصل ٢. ولا نجد ذكراً هنا للمقنّع ولا للمبيضة.

٣٨. النَرشَخي، تاريخ بخارى، تح.، شيفر ٣٧. ١٣، تح.، رضوي، ١٠٣. ٦. وترجم فراي، ريتشارد ن. "لا يزالان بأمان" اعتماداً على فهم للعبارة في ضوء نص جديد تم نقله إلى *The History of Bukhara*، ص٧٥.

٣٩. من أجل رواية بالغة التدقيق والتفاصيل مع إشارة إلى بحث ميداني نُفّذ في التيبت في الفترة ١٩٣٨-١٩٣٩، و١٩٤٩، وبشكل متقطع بين ١٩٥٠ و١٩٥٧، انظر برنس بيتر أوف غريس أند دنمارك، *A Study of Polyandry* (هاغ، ١٩٦٨).

٤٠. مقتبسة عن بيتر، *Polyandry*، ص٨٣.

٤١. انظر بيتر، *Polyandry*، ص٦٠ (سترابو اليمن)، ص ٩٤ (نيّارس)، ص٩٩ (سيلان)، ص٣١٤ "التيبيتيون ظنوا أن هذه العلامات قد استخدمت في الماضي"، ص٣١٤، ٣٧٥، ٤٥١ "التيبيتيون وجدوا الفكرة ممتعة".

٤٢. كازو إينوكي، "حول جنسية الهِفتاليين" *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko*، ١٨ (١٩٥٩)، ص٥١ وما بعدها؛ نيقولا سيمس-وليامس، مح.، *Bactrian Documents from Northern Afghanistan: I, Legal and Economic Documents* (أوكسفورد، ٢٠٠٠)، الوثائق A، X، Y وضعت في الأعوام حتى ٣٤٣ و٧٦٠ و٧٨٢م أو قبل ذلك بعشر سنوات، طبقاً لفرانسوا دو بلوا في مقالته، "تواريخ بكترية جديد لفترة ما بعد الهلنستية" في مجلة *Compte rendus des séances de l'Académie* des Inscriptions et Belles-Lettres (نيسان/أبريل- حزيران/يونيو، ٢٠٠٦)، ص٩٠٧-٩٩١. وشكري لكيفن فان بلادل لأنه دلني على هذه المادة.

٤٣. البيروني، *تحقيق ما للهند*، تح.، إدوارد سخاو (لندن، ١٨٨٧)، ص٥٢؛ ترجمة سخاو (لندن، ١٩١٠)، مج١، ص١٠٨ وما بعدها.

٤٤. انظر الوثيقة الموضوعة سنة ٣٤٣، أعلاه، حاشية ٤٢.

٤٥. النَرشَخي، *تاريخ بخارى*، تح.، شيفر، ص٧٣؛ تح.، رضوي، ص١٠٣؛ تر. فراي، ريتشارد ن.، ص٧٥.

٤٦. الشهرستاني، *الملل والنحل*، تح.، وليام كوريتون (لندن، ١٨٤٢-١٨٤٦)، ص١١٥؛ والترجمة الفرنسية لدانيال جيمريت وغاي مونوت (لوفان وباريس، ١٩٨٦)، مج١، ص٤٥٤، مع تعبير الدهشة المعلل جيداً في الحاشية ١٢١.

٤٧. الناشئ الأكبر، "مسائل الإمامة"، مقطع ٤٨ في ج. فان إس، *كتابات فرق معتزلية حول الفرق الإسلامية*... [بالألمانية] (بيروت، ١٩٧١)، ص٣٢؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ص٤٢.

٤٨. مرتضى بن الداعي حسَني رازي، *تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام*، تح.، عباس إقبال (طهران، ١٩٣٤)، ص١٧٩.

٤٩. مادلونغ و ووكر، *An Ismaili Heresiogaphy*، ص٧٨=٧٧: وهم يجيزون سفك الدم عندما يرفعون راية العصيان فقط، وعندما يطلبون الثأر III(آ)، ولهم زعيم يلتقونه خفيةً ويتحدثون معه سراً، ولا ينهضون في الصباح إلا بتواعد بالحركة من يومهم ولا يمسون إلا بالترقب بالخروج في غدهم III(ب).

٥٠. المقدسي، *بدء*، مج٤، ص٣١.

٥١. المصدر السابق، مج٦، ص٩٧. لاحظ أنه استخدم كلمة "قالب" لتعني الشكل الذي سيظهر به المقنّع، وهي التي استخدمها أبو تمام في III (ب).

٥٢. في خبره عن الخرمية يتحدث المقدسي بعبارات مجردة حول اعتقاد الخرميين بأن جميع الرسل يأتون من ذات الروح بغضّ النظر عن الاختلافات في طبيعة شرائعهم، في إشارة واضحة إلى فترات التباعد في تسلسلهم كأصحاب شرائع، وأن الوحي لن ينقطع، وربما يعني ذلك استمراره في أئمتهم (المقدسي، *بدء*، مج٤، ص٣٠).

٥٣. أبو المعالي، *بيان*، ص٥٨. بدت ذات معنى أكبر قبل اكتشاف أبي تمام. عباس زرياب خوئي، "نُكتي در باره مقنع"، في *هفتاد مقاله: أرمغان فرهنگي بيه دكتور غلام حسين صَديقي*، تح. يحيى مهدوي وإيراج أفشار (طهران، ١٩٩٠-١٩٩٢)، ص٨٥ف، (شكري لمسعود جعفري جازي للفت انتباهي لهذه المقالة).

٥٤. البغدادي، *الفرق*، ص٢٤٣.

٥٥. الإسفرائيني، *تبصير*، ص١٣١. من أجل معلومات تشاركية أخرى انظر الحاشية ٢٠ أعلاه.

٥٦. الدينوري، الأخبار الطوال، تح.، فلاديمير ف. غيرغاس (ليدن، ١٨٨٨)، ص٣٩٧؛ حول ابنة أبي مسلم هذه انظر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد (القاهرة، ١٩٣١)، مج١٠، ص٢٠٧ (حيث ذكر أنها توفيت دون أن تخلف ذرّيّة).

٥٧. الناشئ، "مسائل الإمامة"، مقطع ٥٢، في فان إس، *Frühe mu'tazilitische Haresiographie*، ص٣٥؛ ومقالة مادلونغ، *Frühe mu'tazilitische* حول الكتاب السابق مقارنةً بكتاب الأصول لجعفر بن حرب في مجلة *Der Islam*، ٥٧(١٩٨٠)، ص٢٢٠–٢٣٦؛ وأعاد طبعها في كتابه *Religious Schools and Sects*، المقالة VI.

٥٨. المسعودي، مروج الذهب، تح.، بيلات، مج٤، ص٢٣٩٨؛ طبعة باريس، مج٦، ص١٨٧.

٥٩. المقدسي، بدء، مج٤، ص٣١، وأيضاً مج٦، ص٩٥.

٦٠. نظام المُلك، سير الملوك (سياستنامه)، تح.، هوبيرت دارك (طهران، ١٩٨٥)، ص٣٢٠؛ تر. هوبيرت (لندن، ١٩٦٠)، ص٢٤٤.

٦١. ديخودا في كاشاني، زبدة التواريخ، بخش فاطميان ونزاريان، تح.، محمد تقي دانشبازوه (ط٢، طهران، ١٩٨٧)، ص١٨٧، ١٨٩؛ في رشيد الدين الطبيب، جامع التواريخ: قسمت إسماعيليان وفاطميان ونزاريان وداعيان ورفيقان، تح.، محمد تقي دانشبازوه ومدرسي زنجاني (طهران، ١٩٥٩)، ص١٥٠، ١٥٣ (في الصفحة ١٥١ جرى توضيع الخرمية بكل وضوح في أذربيجان)؛ مادلونغ، *Religious Trends*، ص٩ف.

٦٢. النوبختي، فرق الشيعة، ص٦٢ (ولفت انتباهي إليها ميشيل كوك).

٦٣. انظر وارن تريدغولد، *The Byzantine Revival 780-842* (ستانفورد، ١٩٨٨)، ص٢٨٢ف؛ ومقالة محمد رقية حول "رهان ثيوفوب على تحالف بابك وثيوفيل" في مجلة *Byzantion*، ٤٤ (١٩٧٤)، ص٤١–٦٧؛ ومقالة جون روسر حول الموضوع ذاته في مجلة *Byzantina* (١٩٧٤)، ص٢٦٣–٢٧١؛ ومقالة سَلفتوري كوسيتينو، "كتائب إيرانية في الجيش البيزنطي"، في *La Persia e Bisanzio: convegno internationale* (روما، ١٤–١٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢) (روما، ٢٠٠٤)، ص٢٤٥–٢٦١.

٧

إخوان الصفاء: بين الكندي والفارابي[١]

عباس همداني

I

كانت رسائل إخوان الصفاء[٢]، المترجمة إلى الإنكليزية بعنوان مشهور *The Epistles of the Brethren of Purity*، وهي الموسوعة الإسلامية المشهورة من فترة العصر الوسيط الأولى، موضوعاً تناوله الباحثون العصريون بالبحث والدراسة طوال القرنين الماضيين، ولا سيما فيما يتعلق بمذهبها وزمن تأليفها وهوية مؤلفيها. وثمة رأيان مهيمنان بين الباحثين ربطاها إما بالمعتزلة أو بالشيعة بتسمياتها المتنوعة. فالباحثون ج. فلوغل (١٨٥٩)[٣] و ف. ديتريشي (١٨٥٩-١٨٧٢)[٤] و س. لين- بول (١٨٨٣)[٥] و ت. دو بوير (١٩٠٣)[٦] و إ. غولدزيهر (١٩١٠)[٧] و أ. زكي (١٩٢٨)[٨] و ع. عوا (١٩٤٨)[٩] اعتبروا الرسائل ذات صلة بالمعتزلة وأن مصنفيها مجموعة من المؤلفين المعاصرين لأبي حيان التوحيدي (حوالي ٣٢٠-٤١٤/ ٩٣٢-١٠٢٣) وورد ذكرها عنده سنة ٣٧٣/ ٩٨٣.[١٠] أما مؤرخ الأندلس وشمال أفريقية من القرن السابع عشر شهاب الدين المقّري فروى في كتابه الضخم نفح الطيب أن الرياضي الأندلسي العظيم أبا الحكم عمر بن عبد الرحمن الكرماني (ت. ٤٦٢/ ١٠٧٠) زار مدينة الصابئة

حرّان وأحضر معه من هناك نسخاً من الرسائل إلى سَرَقُسطة. ويقول مترجم المقّري ب. دو غيانغوس[١١] أن مسلمة بن أحمد المجريطي (ت. قبل ٣٩٨/ ١٠٠٨) هو من أدخل الرسائل إلى الأندلس، واستند في ذلك إلى ما ذكره حاجي خليفة في أحداث سنة ٣٩٥/ ١٠٠٤.[١٢] أما ج. صليبا، الذي حقق الرسالة الجامعة، فقد قبل نسبة تأليف الرسائل إلى المجريطي.[١٣] وكانت غالبية الباحثين المذكورين أعلاه قد رفضت وجهة النظر هذه. فإدخال الكتاب إلى الأندلس، سواء من قبل المجريطي أو الكرماني، لا يقدم برهاناً على هوية مؤلفها.

وفي العام ١٨٤٨ قام آ. سبرينجر بوصف الرسائل بعد اطّلاعه على مخطوطة منها.[١٤] ولاحظ أن شهرزوري قد قدّم خبراً موجزاً[١٥] حول تأليف لكتابٍ لم يكن سوى صورة معدّلة لآخر قدّمه ابن القفطي[١٦] الذي استقاه بدوره من أبي حيّان.[١٧]

ويعتبر س. غويارد (١٨٧٤)[١٨] المؤلف المعاصر الأول الذي يلاحظ وجود ميول إسماعيلية لدى إخوان الصفاء. وأكد ذلك ب. كازانوفا سنة ١٨٩٨ عند اكتشافه الرسالة الجامعة وفي سنة ١٩١٥ عندما أثبت صلة هذه الرسالة بمجموعة الرسائل الأم.[١٩]

وفي أعقاب افتتاح الدراسات الإسماعيلية الحديثة في ثلاثينيات القرن العشرين ذكر ح. همداني في العام ١٩٣٢ قبول الدعوة الطيبية الفاطمية للرسائل.[٢٠] وفي مقالتين عامي ١٩٤٦ و١٩٦٤ كان س. م. ستيرن موافقاً على الصبغة الإسماعيلية للرسائل ومتقبّلاً في الوقت نفسه لرواية أبي حيان بخصوص تأليفها.[٢١] وثمة نظريات أخرى طوّرها كلٌ من آ. ل. طيباوي و س. ح. نصر حول الطبيعة الشيعية الصوفية للرسائل؛ ونظرية لسوزان ديولد حول كون الرسائل صوفية فقط؛ وأخرى لـ ز. علي و و. مادلونغ اللذين نسبا الرسائل إلى القرامطة؛ وغيرها لـ إي. ر. نيتون و ل. إي. غودمان اللذين اعتبراها مجرد أفلاطونية محدثة، وأنتجتها أخوية دينية – داخلية. وشدّد كل من آ. بوساني و سي. بافيوني على الجذور الأفلاطونية المحدثة للرسائل لكنهما أقرّا بمذهبها الإسماعيلي. ولم يتصديا لمسألة زمن تأليف الرسائل، الأمر الذي يعني أنهما يعتبرانها تعود إلى أواخر القرن العاشر.[٢٢]

واعتقد ي. ماركيت، الذي كرّس حياته لدراسة الرسائل، بارتباطها بالفاطميين

مقدّراً تاريخ تأليفها على مدى فترة طويلة - من حوالي ٢٩٠/ ٩٠٣ إلى ٣٧٠/ ٩٨٠ - ومعتبراً أن الجزء الرابع منها يعود إلى ما قبل الفاطميين، بينما جرت كتابة الأجزاء الثلاثة الأخرى فيما بعد في أزمنة مختلفة من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.[٢٣]

وكنت في العديد من دراساتي الخاصة قد اعتبرت الرسائل بياناً عاماً لجمعية سرية تحضّر لحركة فكرية لإنشاء الخلافة الفاطمية في العام ٢٩٧/ ٩٠٩، وأنها قد كُتبت كلها أواخر القرن الثالث/ التاسع بالتسلسل الذي تظهر فيه بأجزائها الأربعة. وهكذا فقد رفضت المؤلفين المفترضين من قبل أبي حيان وكذلك زمن التأليف بأنه أواخر القرن العاشر.[٢٤] وثمة باحثان اقتربا من وجهة نظري هذه الأيام، هما ماركيت الذي ظن في كتابه الأخير أنني قد أكون على حق، لكنني بحاجة لتجميع جميع أبحاثي في مجلد شامل،[٢٥] وإسماعيل بوناوالا، الذي رفض، في مقالة ستصدر، رواية أبي حيان واعتبر الرسائل أنها كتاب من عصر ما قبل الفارابي.[٢٦]

II

قبل القيام بعرض رأيي بخصوص وضع الرسائل بين زمني الفيلسوفين أبي يوسف يعقوب بن إسحق الكندي (١٨٥-٢٥٢/ ٨٠١-٨٦٦) وأبي نصر محمد بن طرخان الفارابي (أو الفارابيوس أو أفينّصر، ت. ٣٣٩/ ٩٥٠) أجد لزاماً عليّ تحديد الطريقة التي تبنّيتها -نسبة الرسائل إلى شريحة زمنية معينة احتوت مثل هذه الأفكار التي تغطي جميع حقولها. فمن الممكن في زمن متأخر أن نتحدث عن فكرة من زمن سابق. وإذا وجدنا دليلاً على أن جميع أفكار الموسوعة - في اللاهوت والفلسفة والموسيقا والحساب والهندسة والسياسة... إلخ - تنتمي إلى عهد الكندي وتلامذته لا إلى عهد الفارابي، أو أنها تنتمي إلى فترة المُثبتّة (أو أهل الإثبات) وليست من فترة أبي الحسن الأشعري (ت. ٣٢٤/ ٩٣٥-٩٣٦)، أو أن النظريات العلمية أو الموسيقية المستقاة من مصادر يونانية كفيثاغورس ونيقوماخوس هي من وضع المترجمين والمفسّرين والملخّصين كحنين بن إسحق (ت. ٢٦٠/ ٨٧٣) أو ثابت بن قرّة (ت.٢٨٩/ ٩٠١)

أو ابن خُرداذبه (ت. ٢٩٩/ ٩١٢) وليست من وضع فلاسفة كالفارابي وابن سينا (أفيسِنّا، ت. ٤٢٩/ ١٠٣٧)، أو أن الأشعار[٢٧] الفارسية المُستشهد بها هي لشعراء قبل الفردوسي الأقدم من شهيد البلخي (ت.٣١٥/ ٩٢٧) والرودكي (ت.٣٢٩/ ٩٤٠)، فيمكن الإشارة إلى قدم عهدها، أي إلى أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وليس إلى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وقد لا أستطيع توضيح ذلك في جميع الحقول، في حيز هذه المقالة، فأكتفي بمناقشة ما يتعلق بعلم الكلام والسياسة.

ثمة اعتبار آخر: فقد أقدم مؤلفو **الرسائل**، باعتبارهم مجموعة ثورية سرية، على جعل هويتهم مبهمة بصورة مقصودة عن طريق إطلاق عبارات متناقضة ظاهرياً، مع أننا لو تفحصنا الصيغة الإجمالية لفكرهم لما وجدنا تناقضاً إطلاقاً. وعلى سبيل المثال، ثمة فقرة ضد المتكلّمين، ومع ذلك، فإن لهم كلامهم الخاص. لكن ما يعارضونه في الحقيقة يتعلق بالجدل.[٢٨] وهم يمجّدون الرقم سبعة في بعض الأحيان، إلا أنهم ينتقدون السبعية. والمعنى الذي يقصدونه هو أن للعدد سبعة مكانة خاصة في مفهومهم لعلم العدد، إلا أنهم يعارضون الخرافات التي لحقت باستعمال ذلك العدد.[٢٩] وعندما ينتقدون الفلاسفة، فإنهم لا يستهدفون سوى المتفلسفين، لأن لهم فلسفتهم الخاصة.[٣٠] إنهم يقرظون أهل البيت وعلي ويتحدثون بانفعال حول "عيد غدير خم" و"عيد المصيبة" (مأساة كربلاء)، ومع ذلك يستخدمون عبارات جميلة مع الصدّيق والفاروق وذي النورين (الخلفاء الثلاثة الأوائل)، وهو ما ينسجم مع تسامحهم الديني.[٣١]

الاعتبار الثالث – ذلك المتعلق بالطبيعة الاصطفائية لعملهم – يجب أن يُذكر قبل المضي في تحليل علم كلامهم الفلسفي ونظريتهم السياسية من أجل توضيح فكر الإخوان في سياق صحيح، وكي لا ننجرف مع جانب أو آخر من تفكيرهم. لقد كُتبت **الرسائل** بروح من السبر الاصطفائي لعلم العدد والحساب والموسيقا عند فيثاغورس ونيقوماخوس، ولعلم النجوم والسحر الهندو- فارسي والهرمسي، وللفيزياء والمنطق الأرسطي، وللباطنية العرفانية، ولكوزمولوجية الأفلاطونية المحدثة، ولنظرية الفيوضات والميتافيزيقيا (أوالإلهيات)، ولعلم النبوة القرآني

والإنجيلي، وللمفاهيم الأفلاطونية في القانون والحكم، وللحكمة والتأويل البوذي والزرادشتي والمانوي. ويشير هذا التركيب، هو وتفضيل الإخوان لسليلٍ من عليّ لقيادة الأمة، إلى انتمائهم إلى الشيعة عموماً والإسماعيلية أو الفاطمية خصوصاً. وهم لم يضعوا ثقل اعتمادهم على الآيات القرآنية وقصص الأنبياء فحسب، بل واقتبسوا من التوراة ومزامير داوود، ومن العهدين القديم والجديد، ومن التلمود وتفاسير التوراة التأويلية، ومن أدب اليونان والفرس والهنود، ويكنّون احتراماً كبيراً لزرادشت ولأنبياء اليهود والمسيح.[٣٢] ومع أنهم يسمون أنفسهم الربّانيين والأحبار والحنفاء، الأمر الذي يوحي بتعاطف يهودي ومسيحي وصابئي، إلا أنهم يعلنون في الوقت نفسه أن هذه الأسماء تنطبق على المسلمين أيضاً: "وهي ملّة أبينا إبراهيم وبها سمّانا المسلمين من قبل".[٣٣]

III

ولننظر الآن في علم الكلام الفلسفي عند الإخوان.[٣٤] لكن ليس في نيتي مقارنة جميع جوانب كلام الإخوان وفلسفتهم مع جميع جوانب أفكار الكندي والفارابي أو أفكار غيرهم من المتكلمين؛ وتلك ستكون مهمةً لكتاب ضخم. وسأتقيّدُ هنا بتلك الأفكار التي تتصل بمعرفة زمن تصنيف الرسائل.

يقول الإخوان إنّ الله يعلم الأشياء قبل أن يأتي بها من العدم إلى الوجود "وهذا رأي بعض القدماء وبعض متكلمي هذا الزمان".[٣٥] ومن المحتمل أن الإشارة هنا هي إلى مجموعة من علماء المعتزلة كأبي الهُذيل (ت. ٢٢٦/ ٨٤١). فقد أكّد بقوة أن علم الله متطابق مع ذاته.[٣٦] وكذلك فعل أبو إسحق إبراهيم النظّام (ت. ٢٢١/ ٨٣٦) الذي اعتقد بأن "معنى كلمة 'علم' هو إثبات ذاته ونفي لجهله".[٣٧] وطبقاً لابن كُلاّب (ت. ٢٤٠/ ٨٥٤) فإن صفات الذات المتميزة عن صفات الفعل لم [تأتِ إلى الوجود] خلقاً. ويقول إنّ "الله عالم بالعلم وقوي بالقوة وحي بالحياة".[٣٨] ربما كان الإخوان يشيرون إلى هذه المجموعة من مفكري المعتزلة من منتصف القرن التاسع الذين وصفوهم بالقول: "بعضهم قدماء وبعضهم من متكلمي هذا الزمان".

وتشير هذه العبارة إلى زمن تصنيف الرسائل وتحدده بين منتصف وأواخر القرن التاسع [الميلادي].

ويرفض الإخوان فكرة خلق القرآن. إنهم يتحدثون عن إبداع القرآن.[٣٩] ويقولون إذا كان خلق القرآن يعني تلاوة كلماته وأصواته، فهو إذاً مخلوق، أما إذا لم تكن هذه الكلمات والأصوات سوى أدوات تعبير عن "المعاني التي في أفكار النفوس"، فالقرآن إذاً غير مخلوق.[٤٠] فقارن ذلك بوجهة نظر المتكلم الشيعي هشام بن الحكم (ت. ١٨٧/ ٨٠٣) الذي اعتبر القرآن صفة ذات لله، وبالتالي فهو غير مخلوق، بل يشابه فكرة الإبداع عند الإخوان؛[٤١] وبرأي ضرار بن عمرو (ت. حوالي ٢٠٠/ ٨١٥) القائل بأن القرآن إنما هو تلاوة من قبل شخص لكنه إبداع من الله.[٤٢] ولأن الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر والإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء، فالقرآن، كما يقول الإخوان، هو غير مخلوق بل مبدع. وهكذا يُضمّنُ الإخوان مركزاً لإبداع القرآن من قبل الله مخالفاً لما عند المعتزلة، لكن ليس على طريقة الأشاعرة المتأخرين.

ثم يقوم الإخوان في فصل بعنوان "فصل في مسألة الجبر"[٤٣] بتحديد وتعريف مصطلحات الجبر والقدر (أو حرية الاختيار) قبل اتخاذ موقف منهما كليهما. ونجد عند الإخوان العبارة التالية: "القوة التي جُعِلت في لسان المتكلم على الكلام فهو بتلك القوة بعينها يقدر على السكوت". ومثل هذا الإقدار لا يمكن أن يكون جبراً، إذا ما كان قادراً، بتلك القوة، على فعل الشيء المعاكس. وتعتبر هذه المقاربة المزدوجة نموذجاً ينطبق على المثبتة[٤٤] الذين قاموا بدور الجسر العابر من القدر الكامل للمعتزلة إلى نظرية الاكتساب الجبري للأشعري وأتباعه. وينعكس ذلك في الصيغة النموذجية عند الشيعة "لا جبر ولا تفويض".[٤٥]

ويقترب الإخوان بهذه النقطة من هشام بن الحكم، الذي اعتبر الفعل كـ اختيار للإنسان وخلق [من مخلوقات] الله في آن، بسبب الحاجة إلى علة فعلية إضافية[٤٦]. فانظر إلى ضرار بن عمرو، الذي يرى أن لكل فعل عاملان فعّالان: الله الذي يخلقه والإنسان الذي يكتسبه، وأن استطاعة الإنسان على الفعل تكون موجودة قبل الفعل وخلاله.[٤٧] وبالفعل، فحول هذه المسألة كان ابتعاد ضرار عن المعتزلة؛[٤٨] وكذلك

فعل الإخوان. إن رسائل الإخوان لا تعكس أي نظريات حقيقية لاحقة كالنظرة الذرية إلى الطبيعة كما هي الحال عند أبي القاسم البلخي، والمعروف أيضاً بالكعبي (ت. ٣١٩/ ٩٣١)، والأشعري. ولا نجد فيها أي أفكار أشعرية حول رؤية الله أو إرادة الله للشر.

أما بالنسبة لمفهوم الاكتساب الأشعري، فإن الإخوان لم يأخذوا به لسببين: اكتساب الأشاعرة هو إرادة إنسانية هي نفسها محكومة بالقدر وتمثّل فعلاً من أفعال الله في كل فعل منفصل تقوم به، بينما يرى الإخوان في الإرادة الإنسانية أنها هبة من الله، لكن الإنسان حر في تحقيق الهدف المعاكس للإرادة التي وُهِبت له. والسبب الثاني هو أن الإخوان لم يكونوا على دراية بالمعنى الاصطلاحي لعبارة اكتساب كما صارت تُفهم به من قبل المذهب الأشعري. فالاكتساب يمثل، بالنسبة للإخوان، النظم المأخوذة عن الناموس (الشارع)، والمكونة من خمسة أصناف: (١) العلم والمعرفة، (٢) الآداب والأخلاق، (٣) الأفكار والمعتقدات، (٤) الأقوال والقضايا، (٥) الأفعال والحركات.[٤٩] فلا نستطيع، من ناحية أيديولوجية إذاً، وضع الإخوان في فترة زمنية تعقب فترة ظهور المذهب الأشعري.

وفي فصلٍ بعنوان "القضاء والقدر في الرسالة الجامعة" ينصُّ الإخوان على أن سبب الشر لا يتصل بـ إقدار الله للإنسان [أي منحه القدرة والاستطاعة]، ولكن بعملية الانبعاث من المبدع إلى العقل – ثم من العقل إلى النفس، ثم من النفس إلى الطبيعة – التي تخلق مسافةً وبُعداً عن الله تتيح المجال لظهور الشر، ولا سبيل للإنسان للتخلص من شروره سوى الترقي باتجاه الله.[٥٠] وهذا التعاقب هو موضوع إسماعيلي نموذجي يخصّ "المبدأ والمعاد" الذي تكرر في الكتابات الإسماعيلية الأولى واللاحقة.

ويقول الإخوان في فصل يتناول وجهات النظر الفلسفية أنها من نوعين: دهرية[٥١] أزلية ومُحدثة معللة، ويضيفون:

> فنقول: اعلم أن من هذين تفرعت سائر الآراء الحكَمية ومذاهبها، فلنبدأ أولاً بذكر الدهرية[٥٢]، ثم نقول: هؤلاء كانوا أقواماً قد كان لهم من الفهم والتمييز قدر ما، فنظروا إلى الموجودات الجزئية المدركة بالحواس،

وتأملوا واعتبروا لها أحوالها، فوجدوا لكل موضوع أربعَ عِلل: علة هيولانية، وعلة صورية، وعلة فاعلية، وعلة تمامية. فلما فكروا في حدوث العالم وصنعته طلبوا لها هذه الأربع علل وبحثوا عنها، وهي هذه: تُرى مَنْ عَمِلَه؟ ومن أي شيءٍ عَمِله؟ وكيف عَمِله؟ ولِمَ عَمِله؟ وأيضاً متى عَمِله؟ فلم يبلغ فهمهم إلى ذلك، ولم يتصوروه لقصور نفوسهم عن فهم دقة معانيها، لأن الباحث عنها يحتاج إلى نفس زكية فاضلة في العلم والعمل، ويحتاج إلى ذهنٍ صافٍ خلوٍ عن الغش أو الدّغل، ونظرٍ دقيق، وبحثٍ شديد، ليُدرك هذه العلل ومعانيها وحقائقها، كما بيّنا في رسالة المعارف. ولما نظروا في هذه المباحث ولم يعرفوها، دعاهم جهلهم وإعجابهم بآرائهم إلى القول بقِدَم العالم وأزليته، وأنكروا العلة الفاعلية لما جهلوا الثلاث الباقية ولم يعرفوها.[٥٣]

ومصطلحات الإخوان المستعملة للتعبيرعن العلل الأربع (الهيولانية والصورية والفاعلية والتمامية) منقولة بكاملها عن مصطلحات رسائل الكندي[٥٤] أو عن مصدر كان معروفاً للفريقين.[٥٥] ويشترك الإخوان مع الكندي أيضاً في عقائد إبداع الله للعالم وتدميره، وفي القيامة وصحة الوحي النبوي وكافة العقائد الإسلامية العامة الراسخة في تفكيرهم الفلسفي.[٥٦]

وهذه إشارة إلى أن تصنيف رسائل إخوان الصفاء قد حدث في وقت قريب من زمن الكندي. والكلمات التالية لدو بوير ملائمة لهذا المقام: "الاقتباسات الواردة في الرسائل مأخوذة، على قدر ما هي محددة، من أدب القرنين الثامن والتاسع الميلاديين بصورة أساسية. وموقعهم الفلسفي هو موقع مترجمي وجامعي الحكمة اليونانية والفارسية والهندية الاصطفائيين القدماء... لكن من غير المستحيل أنه كانت لهم ارتباطات مع الكندي ومع مدرسته".[٥٧] وكان دو بوير قد بحث في هذه المدرسة[٥٨] التي ضمّت أناساً من أمثال أحمد بن محمد الطيب السرخسي (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩) وأبي معشر جعفر بن محمد البلخي (ت. ٢٧٢/ ٨٨٥).

ولنأخذ بعين الاعتبار الآن تلاميذ الكندي. ثمة كتاب مشهور في المنطق عرفته أوربا العصر الوسيط بعنوان *Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis,*

collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi (أو كتاب **مقدمة في أدب الشروحات المنطقية، جمع محمد تلميذ الفيلسوف الكندي**) لمترجم مجهول نقله من العربية إلى اللاتينية، وحققه ألبينو ناجي سنة ١٨٩٧ [٥٩]. وقد فسّر ناجي الإشارة إلى محمدٍ هذا في عنوان الكتاب، "تلميذ الفيلسوف الكندي"، بأنها إشارة إلى الفارابي، إذا ما تذكرنا أن اسمه الأول محمد. وكان ناجي قد بنى رأيه على ما أورده ابن رشد من ذكرٍ لـ**كتاب الشروحات** لـ"أبينَزَر" (أو أبي النصر وهو الفارابي). [٦٠] غير أنه تم تبيان أن كتاب **مقدمة** لم يكن إلا ترجمة حرفية لرسالة للإخوان بعنوان "في أنولوطيقا الثانية في المنطق". [٦١] وقد تضمّنت فقرة موجزة في الموسيقا (مج ١، ص ٤٣١، ١٧-٢٣) تمّت الإشارة إليها بصورة اعتراضية في فصل بعنوان "في أصول الألحان وقوانينها" في رسالة تحمل عنوان "في الموسيقا" (مج ١، ص ١٩٦-١٩٧، ١-٥). [٦٢] وكانت هذه الفقرة موضوع مناقشة من قبل الاختصاصي الشهير بالموسيقا العربية هـ. ج. فارمر، الذي قدّم انعطافاً جديداً في تفسيره لمسألة تأليف هذه الفقرة من **الرسائل**. [٦٣] وطبقاً له فإن "محمد، تلميذ الكندي" لم يكن الفارابي، كما زعم ناجي، وإنما أبو سليمان محمد بن معشر البُسطي المقدسي، أحد معاصري أبي حيان التوحيدي (ت. ٤١٤/ ١٠٢٣)، والذي زعم الأخير أنه واحد من مؤلفي **الرسائل**. غير أن العقبة الخفية في نظريتي ناجي وفارمر هي الزمن. فقد كان هناك حوالي ثمانين عاماً بين زمن الكندي (ت. ٢٥٢/٨٦٦) وزمن الفارابي (ت. ٣٣٩/٩٥٠) أو المقدسي (الذي تأخر زمنه حتى أكثر من ذلك). وحتى لو سمحنا ببعض التجاوز والتداخل، فإن جيلاً كاملاً سيبقى قائماً بينهما. ولذلك لم يكن بإمكان الفارابي ولا المقدسي أن يكونا تلميذين للكندي ما لم نفسّر المسألة كلها على أنها فكرية محضة؛ لكن لا تبدو الحالة كذلك. أما دو بوير، الذي كان يكتب في وقت مبكر يعود إلى ١٩٠٠، فقد كان على المسار الصحيح عندما بيّن أن التلميذ الفعلي الوحيد للكندي الذي كان قد كتب حول الأنولوطيقا الثانية هو السرخسي (ت. ٢٨٦/ ٨٩٩). غير أن دو بوير يضيف: "ولكنه يدعى أحمد بن محمد؛ لكن ليس من المستحيل أن يكون المترجم اللاتيني قد حرَّف الاسم ليصبح مَحُمث". [٦٤] وإذا ما كانت الحالة كذلك فسيكون نشاط مؤلفي **الرسائل** بارزاً في

وقت قريب جداً من زمن تلامذة الكندي.

ولنتوجه الآن نحو التلميذ الآخر للكندي، أبي معشر البلخي (ت. ٢٧٢/ ٨٨٥).[٦٥] الملاحظ أن مؤلفي الرسائل لم يذكروا بالاسم سوى الكتّاب القدماء والشعراء العرب. فلم تجرِ تسمية أي شخص معاصر ما عدا وجود إشارة إلى "أبي معشر المنجّم". ويقول الإخوان في معرض ذكره: "ثم قد حكى أبو معشر جعفر بن محمد المنجّم، قال في كتاب مذاكرته لشاذب بن بحر".[٦٦] فإذا ما قرأنا هذه الجملة بصورة "ثم قد حكى [لنا] أبو معشر جعفر بن محمد المنجم ما قاله في كتاب مذاكرته حول شاذب بن بحر" فإنها ستعني أن الإخوان كانوا معاصرين لأبي معشر المتوفى سنة ٢٧٢/ ٨٨٥.

يضاف إلى ذلك أن ثمة فيلسوف يهودي وطبيب عاش في زمن تلامذة الكندي وتأثر به كثيراً يدعى أبو يعقوب إسحق بن سليمان الإسرائيلي (إسحق الإسرائيلي)، وكان من أبناء مصر. وكان قد بدأ حياته كطبيب عيون ثم هاجر إلى القيروان حيث دخل في صحبة الطبيب إسحق بن عمران (ت. ٢٩٥/ ٩٠٨) في بلاط الأغالبة زمن الأمير زيادة الله الثالث (ح. ٢٩٠-٢٩٦/ ٩٠٣-٩٠٩) وأصبح فيما بعد طبيباً في بلاط أول إمام – خليفة عبد الله المهدي (ح. ٢٩٧-٣٢٢/ ٩٠٩-٩٣٤) وتوفي حوالي ٣٤٣/ ٩٥٥ بعد أن تقدّم كثيراً في السن، حيث ناف على المائة عام.[٦٧] ويقول م. س. ستيرن وهو يكتب عنه: "يودّ المرء معرفة الطريقة التي اكتسب بها الإسرائيلي علومه حول فلسفة الكندي. فهل كان ذلك عبر دراسة أعمال الكندي أم من خلال الاتصال الشخصي ببعض تلامذة الكندي، وهو المرجح؟ لا ندري".[٦٨] ونجد أن الفصلين الأخيرين من كتاب ستيرن ("دور الفلسفة" و"دور النبوة") متخمان بالاقتباسات من رسائل إخوان الصفاء، مبيناً التشابه بين فكر إسحق الإسرائيلي وفكر الإخوان. فكلاهما يعرّفان الفلسفة بأنها معرفة النفس (أو الذات) "فالإنسان جرمٌ صغيرٌ من الكون، الذي هو الجرم الكبير". وكلاهما يستخدمان عبارتي اختراع وإبداع كمرادفتين لكلمة *Origination*؛ وكلاهما يعرّفان "الجسم المطلق" بالطريقة ذاتها؛ كما يتشاركان مع الكندي في المراحل الثلاث لصعود النفس (التأثير والإنارة والإلهام)؛ ولكليهما المفهوم نفسه حول صعود النفس إلى الوجود الأعلى (الجنة) أو

هبوط النفس إلى المادة الأدنى (الجحيم)؛ وكلاهما يعتبران نفوس الفلاسفة مشابهة لنفوس الأنبياء؛ وكلاهما يعتبران الفلسفة بمثابة "استيعابٍ" (أو تمثّلٍ) للخالق،[٦٩] وهكذا.

وبما أن ستيرن اتّبع حكاية أبي حيان بخصوص الإخوان، واعتبر رسائلهم عملاً من أواخر القرن العاشر، لذلك لم يعد باستطاعته قبول إمكانية تأثُّر إسحق الإسرائيلي بالإخوان، ولذلك صار لزاماً عليه القول حول الإخوان إنهم "على الرغم من أنهم متأخرون زمنياً عن الإسرائيلي، إلا أن استخدامهم لتوضيح أفكاره أصبح أمراً مبرراً، ولا سيما عندما رأى أنهم استقوا من العديد من النصوص الأفلاطونية المحدثة التي كانت قيد التداول في أزمانهم. وفي الحقيقة، فقد كانوا أقرب إلى الإسرائيلي من جهة ما يتعلق بوجهة نظرهم الروحانية".[٧٠]

وبرفضه فكرة كون الإخوان مصدراً لإسحق الإسرائيلي كان ستيرن بحاجة لشرح وتفسير من أين استقى الأخير أفكاره، ولذلك قام بدراسة باحث من القرن الثالث عشر يدعى أبراهام بن حسداي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠) وتوصّل إلى نظرية مفادها أن التشابه في التفكير بين ابن حسداي وإسحق الإسرائيلي يعود إلى حقيقة أنهما كليهما بنيا على باحث أفلاطوني محدث قديم ومجهول أطلق عليه لقب "الأفلاطوني المحدث لابن حسداي" (وهذه تركيبة ستيرن).[٧١] والكتاب المعني هنا هو لابن حسداي بعنوان **الأمير والناسك**، وهو نسخة عبرية معدّلة لكتاب عربي بعنوان **بيلاوار وبوذاساف** يتناول حكاية بوذية سنسكريتية تُرجمت إلى العربية عن طريق وسيط فارسي، ثم تُرجمت إلى اليونانية واللاتينية وبالنتيجة إلى عدة لغات أوربية أخرى. واعتمدت المحاضرة التي ألقاها الناسك على الأمير على نسخة أفلاطونية محدثة لرحلة النفس بعد الموت، كما وجدت في النسخة الأطول في "ثيولوجيا" أرسطو. أما نسخة إسحق الإسرائيلي فهي شبيهة، كما أخبرونا، بنسخة ابن حسداي، وأنهما كليهما استقياها، وفقاً لما أخبرونا، من كاتب أفلاطوني محدث مجهول وقديم. وتصبح المجادلة أكثر تعقيداً عندما نعلم أنه إذا ما كان إسحق الإسرائيلي يستقي من هذا الأفلاطوني المحدث في مجال من المجالات، فلا بد أنه استقى منه في مسائل أخرى أيضاً[٧٢]. يُفهم من ذلك أن جميع التشابهات في تفكير إسحق الإسرائيلي والإخوان هي بسبب ذلك الأفلاطوني

المحدث المجهول. ولذلك لا يدين إسحق الإسرائيلي بأي شيء للإخوان بصورة مباشرة. وتضمنت الرسائل بصورة عرضية إشارات صريحة إلى بيلاوار وأربع فقرات من الحكاية.[٧٣]

وبالعودة إلى تأخر زمن أبي حيان التوحيدي نجد أن كتابه **الإمتاع والمؤانسة**، الذي ورد فيه ذكر المؤلفين المزعومين لـرسائل **إخوان الصفاء**، قد تضمّن حواراً بين رجلٍ يهودي وآخر زرادشتي نقله إلى أبي حيان مباشرةً القاضي الزنجاني (أحد مؤلفي **الرسائل** طبقاً لأبي حيان).[٧٤] وهذا الخبر موجود حرفياً في **الرسائل**.[٧٥] واستنتاج ستيرن[٧٦] هو: (آ) كان أبو حيان على معرفة شخصية بالزنجاني، و(ب) كان الزنجاني واحداً من مؤلفي **الرسائل**. الشق الأول من الاستنتاج ممكن لأنه كان هناك حديث مباشر من الزنجاني إلى أبي حيان (لقوله: حدّثني)، والشق الثاني غير صحيح. ويشرح ستيرن أن الزنجاني، في خبره عن حديثه المطوّل، كان ينشّط ذاكرته من خلال نسخة مخطوطة لكتاب له هو **الرسائل** تحديداً. فرواية حكاية مدونة في ثلاث صفحات كلمة بكلمة أمرٌ غير ممكن. إنها تبرهن على أن **الرسائل** كانت موجودة سابقاً؛ وقام أبو حيان بانتقاء حكاية منها وربطها بالزنجاني.

ولم يكن أبو حيان مترفعاً عن فن التركيب والتلفيق. فلدينا معرفة بوضعه رسالةً بعث بها أبو بكر إلى علي قام ابن أبي الحديد بنسخها في كتابه **شرح نهج البلاغة** نقلاً عن أبي حيان.[٧٧] وعرض ابن أبي الحديد فيما بعد ميل أبي حيان إلى الوضع والتركيب في كتابه **شرح**، وقال إن ذلك يبدو واضحاً في كتاب أبي حيان كتاب **البصائر**.[٧٨]

وبالتخلي عن دنوّ الإخوان زمنياً من الكندي، فإنني أودّ النظر الآن في بعدهم الزمني عن الفارابي (ت. ٣٣٨/ ٩٥٠) من جهة موضوعين بارزين، وهما تحديداً: مسألة العقول العشرة، ومؤهلات الحاكم المثالي. وهاتان المسألتان شكلتا الجانبين الوحيدين من البنية الفلسفية العامة **للرسائل** وكانا موضع جدل في زمن تأليفها.[٧٩]

وكان إدخال نظرية العقول المتعددة (العقول العشرة) أو الموجودات الثانوية (الموجودات الثواني) المنبعثة من الواحد إحدى أهم مساهمات الفارابي في الفكر الإسلامي. ففي كتابه **السياسة المدنية** نجد أن وصف هذه العقول قد تفرّق

وانتشر.[٨٠] ونصَّ الفارابي في عملٍ آخر له، هو **كتاب الحروف**، على العلاقة المتداخلة "للمعقولات الثواني" دون أن يعدِّدها.[٨١] غير أن أوضح نصٍّ له عن العقول العشرة نجده في كتابه **المدينة الفاضلة**.[٨٢] وكانت أعمال الفارابي الأدبية قد كُتِبَت حوالي ٣٣٠-٣٣٣/ ٩٤١-٩٤٤. والفارابي، على مبلغ علمنا، هو أول فيلسوف مسلم استخدم نظرية العقول العشرة. ونجد أن الداعي حميد الدين الكرماني (ت. حوالي ٤١١/ ١٠٢٠) كان أول من تبنّاها في الأدب الفاطمي في كتابه **راحة العقل**[٨٣]، بدون اختلاف بالطبع. وأصبحت النظرية تستخدم بعد الكرماني باستمرار في الأدب العقائدي والفلسفي (أدب الحقائق) الفاطمي. وعندما نجد تنسيقاً وترتيباً للتجليات من الخالق في كتاب إسماعيلي يختلف عما هو موجود عند الكرماني والفارابي، فإنه من المأمون تحديد تاريخ هذا الكتاب بأنه سابق لتاريخ هذين الكاتبين، كما هو الحال مع **الرسائل**. وكذلك، فإن الهرمية الكوزمولوجية **للرسائل** مختلفة بالكلية أيضاً.[٨٤] ولذلك فإن احتمال كون تصنيف **الرسائل** في وقت سابق لكتابات الفارابي يصبح مؤكداً بصورة كبيرة. والمستويات الثلاثة الأعلى في هذه الهرمية الواردة عند الإخوان - المبدع والعقل والنفس - هي شائعة بين المؤلفين الفاطميين الأوائل، كمحمد النسفي وأبي يعقوب السجستاني.[٨٥]

وبالعودة إلى مؤهلات ومواصفات الحاكم "الأول" أو الإمام، نجد أن الفارابي قد عددها في كتابه **المدينة الفاضلة** على النحو التالي:[٨٦]

١. سلامة البدن والأعضاء التي تسهل الحركة والعمل.

٢. سلامة الفهم والمخيلة التي تستطيع فهم ما يقال بسرعة.

٣. الذاكرة الجيدة التي تستطيع الاحتفاظ بما تمّ سماعه دون أن تنسى شيئاً منه.

٤. حدة الطبيعة والذكاء التي تستوعب المعنى الصحيح للمناقشة وتفهمه.

٥. التعبير الجيد والنطق الواضح.

٦. حب العلم والاستعداد لقبوله.

٧. تجنب الشهوات في الطعام والشراب والنساء؛ وتجنب الآثام واللذات الناجمة عن الانغماس في هذه الشهوات.

٨. حب الصدق والصادق؛ وبغض الكذب والخداع.

٩. سعة القلب، وحب الكرم والنزوع نحو الطموحات العالية.
١٠. غياب الرغبة في المال وما ينتج عن ذلك.
١١. الحب الطبيعي للعدل والحق؛ والرفض الطبيعي للظلم والقهر وللظالم والمستبد.
١٢. الثبات في العزم والجرأة دون خوف أو وجل.

ونجد في **الرسائل** ذات اللائحة بالمواصفات.[٨٧] بل وحتى الأرقام والتسلسل ومضمون هذه اللائحة هو نفسه في **الرسائل** و**المدينة**. والاختلاف الوحيد هو التبديل الموضعي بين الصفتين السابعة والثامنة والتوسّع قليلاً في صياغة **الرسائل** والتعبير الزاخر بالقوة في **المدينة**. وقادت هذه الهوية الرائعة ر. ولزر للتحدث عن "أثر" الفارابي على **الرسائل**[٨٨] ودفعت س. باينز لاتّهام الإخوان بالسرقة الأدبية من الفارابي.[٨٩] وسيتبين أن ذلك الاتهام لكان صحيحاً فقط إذا ما كنا سنفترض أنّ **الرسائل** قد كُتبت بعد كتاب الفارابي **المدينة**. أما إيفس ماركيه فيعتقد، من جهة أخرى، أن سبب التشابه يعود إلى المصدر الشفوي المشترك.[٩٠] فالمصدر الشفوي لن يشرح أو يفسّر مثل هذا التشابه في العرض. ورأيي هو أن الإخوان والفارابي لا بد من أنهم استخدموا مرجعاً مشتركاً مكتوباً، ربما كان كتاب أفلاطون، **الجمهورية**[٩١] بالشكل الذي فسّره وشرحه حنين بن إسحق (ت. ٢٦٠/ ٨٧٣). ولدينا دليل في الحقيقة على أن حنيناً قد كتب مثل هذا التفسير في **فهرست** ابن النديم (ت. ٣٨٠/ ٩٩١).[٩٢] ومن المحتمل أن تفسير حنين كان قد اعتمد على تفسيرٍ صنّفهُ جالينوس.[٩٣] والجدير بالذكر أن الإخوان أشاروا مرات عديدة إلى أفلاطون في **رسائلهم**.[٩٤]

وفي الغياب الكامل لكتاب حنين، لدينا دليلٌ موازٍ في صورة تفسير **لجمهورية** أفلاطون للفيلسوف الشهير أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت. ٥٩٥/ ١١٩٨) المعروف باسم أفيروَس، الذي يميل إلى اتّباع ترتيب الفارابي والإخوان، وربما ترتيب حنين مع اختلافات طفيفة.[٩٥] وتصبح مقارنة مواصفات الحاكم المثالي كما وردت عند الإخوان والفارابي وابن رشد مع تلك التي في الأعمال الأصلية لأفلاطون جديرة بالذكر، وذلك على النحو التالي:

مواصفات الحاكم المثالي طبقاً للفارابي
وإخوان الصفاء وابن رشد وأفلاطون في جمهوريته

الفارابي (مع الاختلافات في الرسائل)	ابن رشد	جمهورية أفلاطون
رقم 1	رقم 11	———
رقم 2	رقم 1	[رقم 1] 485 آب (حسب ترقيم أبجد هوز)
رقم 3	رقم 2	[رقم 485] 4 ج د
رقم 4	رقم 10	[رقم 9] 487 ج، 488
رقم 5	———	———
———	رقم 12	[رقم 10] 487 د ه
رقم 6	رقم 3	[رقم 2] 485 ب
رقم 7 (رقم 8 في الرسائل)	رقم 5	[رقم 5] 485 د
رقم 8 (رقم 7 في الرسائل)	رقم 4	[رقم 3] 485 ج
رقم 9	رقم 7	———
رقم 10	رقم 6	[رقم 6] 485 هـ
رقم 11	رقم 9	[رقم 8] 487 آ
رقم 12	رقم 8	[رقم 7] 486 ب

تبدو الأرقام ٤ و ٥ عند الفارابي والإخوان موحدة في رقم ١٠ عند ابن رشد ومفقودة عند أفلاطون. ولموازنة هذا الجمع يضيف ابن رشد صفتين لا نجدهما عند الفارابي والإخوان، ولكنهما حاضرتان عند أفلاطون، وهما تحديداً "كمال الفلسفة في ظل الفيلسوف الملك" (٤٨٧د هـ) و"الحكمة" (٤٨٧ ج، ٤٨٨). وجدير بالاهتمام ملاحظة أنه في حين عملت المصادر الإسلامية الثلاثة على إعادة سبك وترتيب المواصفات العشرة التي لأفلاطون، إلا أنها خرجت كلها بمجموعة من المواصفات بلغت اثنتي عشرة. ويستطيع المرء الافتراض إذاً بأن هذه المصادر الإسلامية الثلاثة كلها قد اعتمدت على نسخة عربية مشتركة من كتاب **الجمهورية** أعيد سبكها من قبل حنين بن إسحق على الأرجح. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حنيناً كان مصدراً للإخوان في حقول أخرى أيضاً كالموسيقا.[٩٦]

وفي الختام أعلن تأييدي بأن رسائل إخوان الصفاء تعود، من جهة الحزمة الزمنية

للأفكار ومن خلال إشارات داخلية محددة، إلى أواخر القرن الثالث/ التاسع، وبتحديد أكبر إلى الفترة بين ٢٦٠/ ٨٧٣، تاريخ اختفاء آخر أئمة الشيعة الاثني عشريين وبروز التوقعات المهدوية، و٢٩٧/ ٩٠٩ عندما تم تأسيس الخلافة الفاطمية تحقيقاً لهذه التوقعات. وتلك كانت فترة مدرسة الكندي. إنها لا تنتمي إلى فترة ما بعد الفارابي، كما أكّد أبو حيان التوحيدي (وكان المصدر الوحيد الذي فعل ذلك) من خلال تسمية بعض هراطقة البصرة بطريقة خاطئة على أنهم مؤلفو الرسائل. وما كان يحاول فعله هو الافتراء على زيد بن رفاعة، أحد رجالات بلاط ابن سعدان، وزير الأمير البويهي صمصام الدولة (ح. ٣٧٢-٣٧٦/ ٩٨٣-٩٨٧)، واتّهامه بالإلحاد عن طريق ربطه بمجموعة معينة من رجال البصرة المعروفين وإثبات إلحادهم بالقول إنهم كانوا قد صنّفوا ذلك العمل الإلحادي، رسائل إخوان الصفاء، الذي سبق أن كان في التداول منذ فترة طويلة جداً. والشيء الذي منح حكاية أبي حيان الصدقية في الحقيقة هو حرص الإخوان على إبقاء هويتهم في سرية مطلقة. وأعتقد أن سبب هذه السرية يعود إلى أنهم شكّلوا مستودعاً سرياً للأفكار من أجل الدعوة للإطاحة ب"أهل الشر"، أي الخلافة العباسية، والإتيان بحكم "أهل الخير"، أي تأسيس الخلافة الفاطمية.[٩٧] وثمة فيض من الأدلة الداخلية المؤيدة لذلك، لكن المجال لا يسمح بعرضها هنا بالتفصيل. ففترة الثمانين عاماً الواقعة بين زمن وفاة الكندي سنة ٢٥٧/ ٨٧٠ ووفاة الفارابي سنة ٣٣٨/ ٩٥٠، ولا سيما القسم الأول منها، شهدت نشاطاً مكثفاً للدعاة الإسماعيليين ولزملائهم من المسافرين من كلٍّ من الشيعة ومن أهل السنّة التفضيليين (الذين قبلوا بالخلفاء الثلاثة الأوائل، لكنهم اعتقدوا بأفضلية حكم علي)، بهدف تأسيس خلافة علوية، والإخوان كانوا جزءاً من تلك الحركة.[٩٨]

الحواشي

١. هذه نسخة معدّلة وموسّعة لدراسة قُدّمت إلى الاجتماع الـ٢١٨ للجمعية الأميركية الشرقية في شيكاغو المنعقد بتاريخ ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٨. وإنني أهديه إلى إيفس ماركيه (ت. ٢٠٠٦) الذي كرّس حياته لدراسة الرسائل. وإنني ممتنٌّ للأصدقاء والزملاء: بول ووكر لأنه دلّني على عدة مسارات أثناء إعداد المسودة الأولى لهذه الورقة، وتشارلز بوترورث لأنه لفت انتباهي إلى المواصفات التي ذكرها ابن رشد للحاكم المثالي، وكارلوس غالفاو- سوبرينهو للترجمات التي قام بها من اللاتينية، ولمحرر هذا الكتاب، عمر علي- دو- أونثاغا، للإضافات الكثيرة التي قدمها إلى حواشي هذه الدراسة.

٢. أول قسم طُبع من الرسائل كان ترجمة عبرية للمناظرة بين الإنسان والحيوانات قام بها قَلونيموس بن قَلونيموس (ت. بعد ١٣٢٨) نُشرت لأول مرة في مَنتوا عام ١٥٥٧ بعنوان *Igeret Ba'ale Hayim*، ثم أعيد نشرها مرات عدة وبلغات مختلفة. وفي القرن التاسع عشر بدأت طبعات محققة ومترجمة بالظهور [عدّدها الباحث همداني بالتفصيل ويمكن العودة إليها في نصها الإنكليزي]. وفي القرن العشرين ظهرت طبعات عربية لخير الدين الزركلي (القاهرة، ١٩٢٨) وبطرس البستاني (بيروت، ١٩٥٧) وعارف تامر (بيروت، ١٩٩٥). كما حقق عارف تامر الرسالة المعروفة ب"جامعة الجامعة" (بيروت، ١٩٥٩)، وحقق جميل صليبا "الرسالة الجامعة" (دمشق، ١٩٤٩-١٩٥١)، ونشرها مصطفى غالب أيضاً (بيروت، ١٩٧٤)، وترجمتها إلى الألمانية سوزان ديولد (وايزبادن، ١٩٧٥).

ويقوم معهد الدراسات الإسماعيلية في الفترة الأخيرة، بالتعاون مع جامعة أوكسفورد، بنشر ترجمة إنكليزية للرسائل صدر منها الرسالة ٥: **في الموسيقا**، تر. وتح.، أوين رايت (أوكسفورد، ٢٠١٠)، والرسائل ١٠-١٤ **في المنطق**، تر. وتح.، كارميلا بافيوني (أوكسفورد، ٢٠١٠)، والرسالة ٢٢ **دعوى الحيوانات على الإنسان أمام ملك الجن**، تر. وتح.، لين غودمان وريتشارد مكغريغور (أوكسفورد، ٢٠١٠).

٣. انظر مقالة غوستاف فلوجل حول إخوان الصفاء في مجلة *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ١٣ (١٨٥٩)، ص١-٤٣.

٤. فريدريش ديتريشي، *Die Abhandlungen der Ichwân es-safâ in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben* [خلاصة الوفاء باختصار رسائل إخوان الصفاء] (ليبزيغ، ١٨٨٣-١٨٨٦؛ أعيدت طباعته في هايلدزهايم، ١٩٦٩).

٥. ستانلي لين- بول، فصل بعنوان "إخوان الصفاء" في كتابه *Studies in a Mosque* (القاهرة، ١٨٨٣؛ وأعيد طبعه في لاهور، ١٩٦٠).

٦. ت. ج. دو بوير، *The History of Philosophy in Islam* (لندن، ١٩٠٣؛ أعيد طبعه في نيويورك، ١٩٦٧)، ص٨١-٩٦؛ ومقالته "إخوان الصفاء" في *EI*.

٧. انظر مقالة إيغناز غولدزيهر "إخوان الصفاء" في مجلة *Der Islam*، ١(١٩١٠)، ص٢٢-٢٦؛ ونشرت في كتاب سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مج٢، ص١٢٢-١٢٦.

٨. أحمد زكي، "فصل في رسائل إخوان الصفاء" في كتابه موضوعات العلوم العربية والبحث على رسائل إخوان الصفاء (بولاق، ١٨٨٩؛ وأعيدت طباعته في القاهرة، ١٩٨٣)؛ وكذلك في الرسائل، تح.، الزركلي، مج١، ص١٧–٤٤.
٩. عادل العوا، الروح النقدية عند "إخوان الصفاء": الموسوعيون العرب من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي (بيروت، ١٩٤٨).
١٠. أبو حيان التوحيدي، كتاب الإمتاع والمؤانسة، تح.، أحمد أمين وأحمد زين (بيروت، ١٩٣٩–١٩٤٤؛ ط٢، بيروت، ١٩٥٣) ٣ أجزاء في مجلد واحد؛ ويتضمن في نهايته لائحتين من الملاحظات والانتقادات من إعداد مصطفى جواد وبول كراوس. والمؤلفين الذين ذكرهم أبو حيان هم: أبو سليمان محمد بن معشر البُستي، المعروف بالمقدسي؛ أبو الحسن علي بن هرون الزنجاني؛ أبو أحمد النهرجوري؛ العوفي أو العوقي.

وارتبط معهم زياد بن رفاعة، ووصفهم أبو حيان بهراطقة البصرة من رجال بلاط الوزير البويهي، أبي عبد الله بن سعدان (ح. ٣٧٢–٣٧٥/ ٩٨٣–٩٨٥). لمزيد من التفاصيل انظر س. م. ستيرن، "تأليف رسائل إخوان الصفاء"، *Islamic Culture*، ٢٠، iv(١٩٤٦)، ص٤٠٣–٤٠٤؛ وله أيضاً "معلومات جديدة حول تأليف رسائل إخوان الصفاء"، *Islamic Studies*، ٣، iv(١٩٦٤)، ص٤٠٥–٤٢٨.

وكنت قد بيّنت في العديد من دراساتي المذكورة في الحاشية ٢٤ أدناه عدم قبولي تقرير أبي حيان، الذي أعتقد أنه كان منحازاً، بهدف الافتراء على زيد بن رفاعة بربطه بهراطقة البصرة المعروفين، الذين ثبت إلحادهم بتأليفهم رسائل إخوان الصفاء. وقد تبين بالتدقيق النصي أن تأليف الرسائل سيبقى سراً، ولو أن زمن التأليف يمكن استنتاجه من أدلة داخلية ليعود إلى أواخر القرن التاسع.

١١. باسكال دو غايتغوس، متر.، تاريخ السلالات المحمدية في إسبانيا، منتزع من نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وتاريخ لسان الدين بن الخطيب (لندن، ١٨٤٠–١٨٤٣)، ص٤٢٧–٤٢٩.
١٢. حاجّي خليفة (كاتب شلبي)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تح.، محمد شرف الدين يلتقايا ورفعت بيلغا الكلسي (استنبول، ١٩٤١–١٩٤٣)، مج١، ص٨٤٣، ٩٢٥.
١٣. والحكم مبني على العنوان: جميل صليبا، مح.، الرسالة الجامعة المنسوبة للحكيم المجريطي.
١٤. انظر مقالة ألوي سبرينجر، "ملاحظات حول بعض نسخ العمل العربي بعنوان رسائل إخوان الصفاء"، *Journal of the Asiatic Society of Bengal*، ١٧(١٨٤٨)، ص٥٠١–٥٠٧؛ (١٨٤٨)، ص١٨٣–٢٠٢.
١٥. شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (القرن ٨/ ١٤)، نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة [المعروف عموماً بتاريخ الحكماء]، تح.، سيد خورشيد أحمد (حيدر أباد، دكن، ١٩٣٧)، مج٢، ص٢٠.
١٦. علي بن يوسف ابن القفطي (ت. ٦٤٢/ ١٢٤٤)، تاريخ الحكماء، تح.، يوليوس ليبرت (بغداد وليبزغ، ١٩٠٣)، ص٨٢–٨٨.
١٧. ثمة عدة دراسات جيدة حول المؤلف أفضلها وأشملها دراسة مارك بيرج [بالفرنسية]، *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d›Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*(باريس، ١٩٧٤).
١٨. ستانسيلاس غويارد، مح. ومتر.، "مجتزءات تتعلق بعقيدة الإسماعيليين"، في *Notices et extraits des manuscrits*، ٢٢ (باريس، ١٨٧٤)، ص١٧٧–٤٢٨؛ كما نُشرت هذه الدراسة بصورة مستقلة في باريس، ١٨٧٤.
١٩. بول كازانوفا، "ملاحظة حول مخطوطة موضوعها فرقة الحشاشين"، *Journal Asiatique*، =

= السلسلة ٩، ١١(١٨٩٨)، ص١٥١، ١٥٩؛ ومقالته "تاريخ رسائل إخوان الصفاء فلكياً" في المجلة ذاتها (١٩١٥)، ص٥-١٧.

٢٠. حسين ف. الهمداني، "رسائل إخوان الصفاء في أدب الدعوة الإسماعيلية الطيبية"، مجلة *Der Islam* ٢٠(١٩٣٢)، ص٢٨١-٣٠٠؛ ونشرها معدّلة في بحث تاريخي في رسائل إخوان الصفاء وعقائد الإسماعيليين فيها (بومباي، ١٩٣٥)؛ ونُشر العملان في سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مج٢، ص١٢٩-١٤٨؛ وأعاد طبعهما معديكرب الهمداني (صنعاء، لا ت.).

٢١. حول مقالتي ستيرن انظر الحاشية رقم ١٠.

٢٢. انظر عبد اللطيف طيباوي، "إخوان الصفاء ورسائلهم: مراجعة نقدية لقرن ونصف من البحث"، *Islamic Quarterly*، ٢(١٩٥٥)، ص٢٨-٤٦؛ سيد حسين نصر، مقدمة إلى العلوم الكونية الإسلامية: مفهوم الطبيعة والطرائق التي استخدمها إخوان الصفاء في دراستها (كمبريدج، ١٩٦٤؛ ط٢، لندن، ١٩٧٨؛ ط٣، ألباني، ١٩٩٣)؛ سوزان ديولد، *ehcsibarA Philosophie und Wissenschaften Kitabtfahcsnessi in der Enzylopadie* Ikhwan al-Safa (III): Die Lehre von Seele und Intellekt (وايزبادن، ١٩٧٥)؛ أليساندرو بوساني، "عناصر علمية في الفكر الإسماعيلي: رسائل إخوان الصفاء"، في سيد حسين نصر، مح.، *Ismaili Contributions to Islamic Culture* (طهران، ١٩٧٧)، ص١٢٣-١٤٠؛ ولكارميلا بفيوني دراسات كثيرة حول الرسائل لعل أهمها هنا: "المدينة الفاضلة عند الفارابي وإخوان الصفاء: مقارنة"، في ستيفان ليدر، مح.، *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants*، هال ١٩٩٨ (لوفن، ٢٠٠٢)، ص٣-١٢ ومقالة حول "الفلسفة وعلم الكلام عند إخوان الصفاء" في مجلة *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*، ٥٤ (١٩٩٤)، ص٤٦٤-٤٧٨؛ زاهد علي، تاريخ فاطميي مصر (بالأوردية) (حيدر أباد، ١٩٤٨)؛ ويلفيرد مادلونغ، "قرمطي"، *EI2*، مج٤، ص٦٦٠-٦٦٥؛ إيان ر. نيتون، *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethern of Purity* (لندن، ١٩٨٢؛ ٢٠٠٢)؛ لين إي. غودمان، *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn...* (بوسطن، ١٩٧٨).

٢٣. إيفس ماركيه، "إخوان الصفاء"، *EI2*، مج٣، ص١٠٧١؛ *La philosophie des Ikhwan al-Safa* (الجزائر، ١٩٧٣؛ ط. معدلة باريس، ١٩٩٩)؛ "إخوان الصفاء، الإسماعيليون والقرامطة"، مجلة *Arabica*، ٢٤(١٩٧٧)، ص٢٣٣-٢٥٧؛ ومقالة في مجلة *Bulletin d'Études Orientales*، ٣٠ (١٩٧٨)، ص٦١-٧٣. وانظر الحاشية ٢٥.

٢٤. عباس همداني، "أبو حيان التوحيدي وإخوان الصفاء"، *International Journal of Middle East Studies*، ٩ (١٩٧٨)، ص٣٤٥-٣٥٣؛ "مصدر فاطمي أولي حول زمن وتأليف رسائل إخوان الصفاء"، *Arabica*، ٢٦، ؛ (١٩٧٩)، ص٦٢-٧٥؛ "ترتيب رسائل إخوان الصفاء ومسألة النص المدسوس"، *Journal of Semitic Studies*، ٢٩، ؛ (١٩٨٤)، ص٩٧-١١٠ (ط. معدلة في البزري، مح.، رسائل إخوان الصفاء، ص٨٣-١٠٠)؛ "الزمان عند إخوان الصفاء"، *Alif (Journal of Comparative Politics)*، ٩ (١٩٨٩)، ص٩٨-١٠٤؛ "إخوان الصفاء، جمعية سرية لتأسيس الخلافة الفاطمية"، في ماريان باروكاند، مح.، *L'Egypte Fatimide, son art et son histoire* (باريس، ١٩٩٩)، ص٧٣-٨٢؛ وثمة دراسات عديدة أخرى لي منها: "التسامح الديني في رسائل إخوان الصفاء"، في ي. ت. لانغرمان، مح.، *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer* (لوفن، ٢٠٠٧)، ص١٣٧-١٤٢؛ =

= "العلاقة بين التأليف الفارسي لرسائل إخوان الصفاء وزمن تصنيفها"، في *A Festschrift Honoring Mohammed Mohammed Aman*، تح.، شعبان خليفة وآخرين (الإسكندرية، ٢٠٠٩)؛ وانظر أيضاً الحاشية ١٠.

٢٥. إي. ماركيه، *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam* (باريس وميلان، ٢٠٠٦)، ص٣٧٠-٣٧٢.

٢٦. إسماعيل ق. بوناوالا، "الإنسانية في الفكر الإسماعيلي: حالة إخوان الصفاء"، بحث مقدم في مؤتمر Giorgio Levi della Vida الثامن عشر المنعقد في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلس ١٠-١٢ آيار/ مايو ٢٠٠٧ حول موضوع "العالمية في الفكر الإسلامي" (سيصدر).

٢٧. ناقشت ذلك في مقالتين لي ذُكِرتا في الحاشية ٢٤ هما: "التسامح الديني..." و"العلاقة بين التأليف الفارسي...".

٢٨. الرسائل، مج٣، ص٥٣٥.

٢٩. الرسائل، مج١، ص٥٨، ٢١٧. انظر أيضاً بيرنارد غولدشتاين، "رسالة في نظرية العدد في مصدر عربي من القرن العاشر"، *Centaurus*، ١٠(١٩٦٤)، ص١٢٩-١٦٠؛ ط. في سيد ح. نصر، مح.، *An Anthology of Philosophy in Persia*(أوكسفورد، ١٩٩٩-٢٠٠١)؛ مج٢، ص٢٢٥-٢٤٥.

٣٠. الرسائل، مج٤، ص١٣٦، ١٨٠-١٨١ (التي تنتقد المتفلسفين). وفلسفة الإخوان مبعثرة في المجلدات الأربعة من الرسائل: القسم ١، مج١، ص٣٩٠-٤٠٣، ٤٠٤، ٤١٣، ٤١٤-٤١٩، ٤٢٠-٤٢٨، ٤٢٩-٤٥٢؛ والقسم ٢، في الفيزيقيا؛ والقسم ٣، في السيكولوجيا؛ والقسم٤، في الدين والسياسة. والصبغة الإسماعيلية للرسائل تتضح بأكثر ما يكون في هذا القسم الأخير.

٣١. الرسائل، مج١، ص٢١٣؛ مج٢، ص٣٧٧؛ مج٣، ص٢١١؛ مج٤، ص٢٦٩، ٣١٥، ٤٠٨ و٤٨٩. وفي الرسالة الجامعة، تح.، غالب، ص٥٢٠؛ انظر عباس همداني، "ظلال الشيعية في مسارات إخوان الصفاء"، في بيتر سليتر، مح *Traditions in Contact and Change*، (واترلو، أونتاريو، ١٩٨٣)، ص٤٤٧-٤٦٠ و٧٢٦-٧٢٨؛ و"التسامح الديني..." في الحاشية ٢٤.

٣٢. انظر لطفي ليفونيان، "إخوان الصفاء والمسيح"، *Muslim World*، ٣٥ (١٩٤٥)، ص٢٧-٣١؛ ط. عند سيزجن، رسائل إخوان الصفاء، مج٢، ص٢٣٧-٢٤١؛ إيفس ماركيه، "إخوان الصفاء والمسيحية"، *Islamochristiana*، ٨(١٩٨٢)، ص١٢٩-١٥٨؛ وانظر نيتون، *Muslim Neoplatonists*، ص٥٣-٩٤.

٣٣. الرسائل، مج٤، ص١٢٦؛ مج٣، ص٤٥٤.

٣٤. حول هذا الموضوع انظر كارميلا بافيوني، "إخوان الصفاء وفلسفة الكلام"، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي للعصر الوسيط في ليدز (٤-٧ تموز/يوليو ١٩٩٤)؛ ودراسة لريتشارد فرانك، *Beings and their Attributes*(ألباني، ١٩٧٨). وكانت بافيوني قد حددت أكثر من ٦٠ فقرة من الرسائل تصف أفكار إخوان الصفاء بخصوص "الكلام" وقارنوها بأفكار العديد من المتكلمين الآخرين، واستنتجت أنه على الرغم من أن فكر الإخوان يُظهر ميولاً شيعية إلا أنه لا يتخلى عن هويته الإسماعيلية. لكن ما ناقشته هنا هو كيف أن تعبيرهم عن آرائهم يشير، بالمقارنة مع ما قاله المتكلمون الآخرون، إلى زمن تصنيفهم لرسائلهم.

٣٥. الرسائل، مج٣، ص٥١٧-٥١٨.

٣٦. أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح.، هيلموت ريتر (وايزبادن، ١٩٦٣)، ص١٦٥؛ ريتشارد فرانك، "الصفات الإلهية طبقاً لتعاليم أبي الهذيل العلاّف"، *Museon*، ٨٢ =

=(١٩٦٩)، ص٤٥١–٥٠٦.

٣٧. الأشعري، مقالات، ص٤٨٦؛ مونتغُمري واط، *The Formative Period*، ص٢٤٥–٢٤٦.

٣٨. المصدر السابق، ص١٦٩–١٧٣، ٥٨٤. وبعد زمن ابن كُلاّب حدّد الأشاعرة من أهل السنة سبع صفات على أنها الأساسية: العلم، القوة، الإرادة، الحياة، الخطاب، السمع، والبصر. انظر واط، *The Formative Period*، ص٢٨٧.

٣٩. الرسائل، مج٣، ص٥١٧–٥١٨.

٤٠. انظر إسماعيل بوناوالا، "القرآن في رسائل إخوان الصفاء"، في أنتوني هـ. جونز، مح.، *International Congress for the Study of the Qur›an, Australian National University, Canberra*، ٨–١٣ آيار/مايو ١٩٨٠ (كانبيرا، ١٩٨٠)، ص٥١–٦٧؛ بول ووكر، *The Wellsprings of Wisdom, A Study of Abu Ya›qub al-Sijistani›s Kitab al-Yanabi'* (سولت ليك سيتي، ١٩٩٤)، ص١٨٧–١٨٩.

٤١. الأشعري، مقالات، ص٥٨٢؛ وانظر مقالة مادلونغ، "هشام بن الحكم"، *EI2*، مج٣، ص٤٩٦؛ عبد الله نعمة، هشام بن الحكم: رائد الحركة الكلامية في الإسلام... (بيروت، ١٩٨٥).

٤٢. الأشعري، مقالات، ص٥٩٤؛ ج. فان إس، "ضرار بن عمرو و'الحكمية'..." مجلة در إسلام، ٤٣ (١٩٦٧)، ص٢٤١–٢٧٩؛ و٤ (١٩٦٨)، ص١–٧٠.

٤٣. الرسائل، مج٣، ص٤٩٨–٥٠٠.

٤٤. الأشعري، مقالات، ص٤٨٧–٥٣٨،٤٨٨، ٥٤٠–٥٤١.

٤٥. ج. فان إس، "قدرية"، *EI2*، مج٤، ص٣٦٨. وتم شرح ذلك جيداً في مقالة مادلونغ، "مساهمات الشيعة والخوارج في كلام ما قبل الأشاعرة"، في *Islamic Philosophical Theology*، تح.، برويز موروويدج (ألباني، ١٩٧٩)، ص١٢٠–١٣٩، وخاصةً ص١٢٤: "وهكذا فقد قدمت عقيدة المتكلمين الإماميين موقفاً متوسطاً بين أطروحة الجهمية بالجبر وأطروحة المعتزلة بالتفويض، بالصورة التي أكدتها عبارة للإمام جعفر الصادق."

٤٦. انظر الحاشية ٤١.

٤٧. الأشعري، مقالات، ص٢٨١. وانظر مقالة فان إس، "ضرار بن عمرو..." ولا سيما (١٩٦٧)، ص٢٧٠، و(١٩٦٨)، ص١٧٠؛ واط، *The Formative Period*، ص١٩٣.

٤٨. واط، المصدر السابق، ص١٨٩؛ فان إس، المصدر السابق.

٤٩. الرسائل، مج٣، ص١٦١.

٥٠. الرسالة الجامعة، تح.، غالب، ص٤٥–٥٠.

٥١. في طبعة بيروت وردت "دُهرية".

٥٢. إ. غولدزيهر، "دهرية"، *EI*، مج٢، ص٩٥.

٥٣. الرسائل، مج٣، ص٤٥٥.

٥٤. يعقوب بن إسحق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تح.، محمد عبد الهادي أبو رضا (القاهرة، ١٩٥٠)، في رسالة الكندي إلى الخليفة المعتصم بالله حول الفلسفة الأولى، ص٩٧–١٠٥؛ سهيل أفنان، معجم فلسفي بالفارسية والعربية (بيروت، ١٩٦٨)، ص١٨٦–١٨٧؛ ومقالتي، "الزمن عند إخوان الصفاء"، ص٩٨–١٠٤، والحاشية ٢٤.

٥٥. ربما كان المصدر المشترك واحداً من عدة ترجمات لكتب يونانية، إذا ما علمنا أن النقاشات التي جرت عند الكندي وإخوان الصفاء حول الطبيعة العرضية للأعداد مشتقة من إعادة صياغة لكتاب نيقوماخوس، مقدمة إلى الحساب، قام بها تلميذ للكندي هو أبو سليمان ربيع بن يحيى؛ انظر الفريد =

= أيفري، *al-Kindi›s Metaphysics: A Translation of Ya›qub ibn Ishaq al-Kindi›s Treatise "On the First Philosophy"* (ألباني، ١٩٧٤)، ص٢٠-٢١. وتضم رسائل الكندي مناقشة لهذه النقطة؛ جيرهارد إندريس، "دائرة الكندي"، في كتابه، تح.، *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism* (ليدن، ١٩٩٧)، ص٤٣-٧٦. ولا تتناول هذه المقالة تلامذة الكندي ومدرسته بل المترجمين الذين عملوا تحت رعايته وحول تقريرية المصطلحات الفلسفية العربية.

٥٦. ماجد فخري، *A History of Islamic Philosophy* (نيويورك، ١٩٨٣)، ص٦٩.

٥٧. دو بوير، "إخوان الصفاء"، *EI*، مج٢، ص٤٥٩-٤٦٠.

٥٨. دو بوير، "الكندي وشول"، في *Archiv für Geschichte Philosophie*، ١٣ (١٨٩٩)، ص١٥٣-١٧٨.

٥٩. ترجمة لاتينية مجهولة المترجم، "كتاب مقدمة إلى فن العروض المنطقية، جمعها محمد تلميذ الفيلسوف الكندي"، تح.، ألبينو ناجي في كتابه *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja›qub ben Ishaq al-Kindi*(مونستر، ١٨٩٧)، ص٤١-٦٤؛ تر.، جون لونغوي، "مقدمة إلى فن العرض للكندي" (نسخة بالآلة الكاتبة في دائرة الفلسفة، جامعة أوكلاهوما ستيت، لا ت.).

٦٠. ناجي، *Die Philosophischen Abhandlungen*، صxi.

٦١. في أنولوطيقا الثانية في المنطق، مج١، ص٤٢٩-٤٥١.

٦٢. انظر الرسائل، مج١، ص٤٣١. ١٧-٢٣ ومج١، ص١٩٦-١٩٧. ترجمة إنكليزية كاملة لأمنون شيلوا، *The Epistle on Music of the Ikhwan al-Safa', Baghdad, 10th Century* (تل أبيب، ١٩٧٨)، وأعاد نشرها في كتابه *The Dimention of Music in Islamic and Jewish Culture* (ألدرشوت، ١٩٩٣)، ص٣-٧٣.

٦٣. هنري ج. فارمر، من هو مؤلف كتاب "مقدمة إلى فن العرض"؟، *Journal of Royal Asiatic Society (1934)*، ص٥٥٣-٥٥٦.

٦٤. انظر دو بوير "Zu Kindi und seiner Schule"، ص١٧٧. حول مصنفات السرخسي انظر فرانز روزنثال أحمد بن الطيب السرخسي (نيو هافن، ١٩٤٣)، ولا سيما الصفحة ٥٤.

٦٥. حول أبي معشر البلخي انظر ديفيد بينجري، *The Thousands of Abu Ma›shar* (لندن، ١٩٦٨). وتم تصنيف كتاب أبي معشر، كتاب الألوف، بين عامي ٢٢٦/ ٨٤٠ و٢٤٦/ ٨٦٠. انظر أيضاً عباس همداني، "دراسة نقدية لتأريخ بول كازانوفا لرسائل إخوان الصفاء" في ف. دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص١٤٢-١٥٢.

٦٦. الرسائل، مج٤، ص٢٨٨-٢٨٩.

٦٧. حول دراسة مفصلة لحياته وأعماله انظر ألكسندر ألتمان وصموئيل ستيرن، *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (لندن، ١٩٥٨).

٦٨. المصدر السابق، صxxiii.

٦٩. المصدر السابق، ص٧٣، ١٨٢، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦-٢١٧.

٧٠. المصدر السابق، ص١٥٠.

٧١. س. م. ستيرن، "الأفلاطوني المحدث ابن حسداي: رسالة أفلاطونية محدثة وأثرها على إسحق الإسرائيلي..."، *Oriens*، ١٣ (١٩٦٠-١٩٦١)، ص٥٨-١٢٠.

٧٢. المصدر السابق، ص٦٠.

٧٣. لمزيد من المراجع والمناقشة المستفيضة انظر نيتون، *Muslim Neoplatonists*، ص٨٩-٩٢.

٧٤. التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، مج٢، ص١٥٧-١٦٠.
٧٥. **الرسائل**، مج١، ص٣٠٨-٣١٠.
٧٦. ستيرن، "تأليف رسائل إخوان الصفاء"، ص٣٧٠.
٧٧. عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، تح.، حسن تميم (بيروت، ١٩٦٣-١٩٦٤)، مج٣، ص٥٥٦-٥٦٦.
٧٨. المصدر السابق، ص٥٦٤-٥٦٦؛ ستيرن، "أبو حيان التوحيدي"، مج١، ص١٢٦؛ بيرجيه، *Essai*، مج١، ص٢١.
٧٩. انظر ج. وايدنجرين، "إخوان الصفاء والهيكل الفلسفي لنظامهم"، في ألفريد ويلش وبيير كاشيا، مح.، *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William Montgomery Watt* (أدنبره، ١٩٧٩)، ص٥٧-٦٩؛ إميل فاكنهايم، "مفهوم الهيولى في فلسفة إخوان الصفاء"، *Medieval Studies*، ٥(١٩٤٣)، ص١١٥-١٢٢.
٨٠. أبو نصر محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية**، تح.، فوزي نجار (بيروت، ١٩٦٤)، وثمة وصف متواصل للعقول في مجمل القسم الأول من الكتاب.
٨١. الفارابي، **كتاب الحروف**، تح.، محسن مهدي (بيروت، ١٩٧٠).
٨٢. الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تح.، ألبرت نادر (ط٢، بيروت، ١٩٦٨)، ص٦١-٦٢. كمال اليازجي وأنطون كرم، **أعلام الفلسفة العربية** (ط٢، بيروت، ١٩٦٤)، ص٤٥٢، حيث جرى شرح معقولات الفارابي بطريقة الجدول.
٨٣. حميد الدين أحمد بن عبد الله الكرماني، **راحة العقل**، تح.، محمد كامل حسين ومصطفى حلمي (القاهرة، ١٩٥٣)، ص٩٥-١٤٦. دانيال دو سميت، *La Quiétude de l›intellect: Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l›oeuvre de Hamid ad-Din al-Kirmani (Xe/XIes)* (لوفن، ١٩٩٥)، حيث أجرى عدة مقارنات بين فكر الكرماني وفكر إخوان الصفاء، تكذّب الاعتقاد عند بعض المؤلفين (كايفانوف) حول جهل الدعوة الإسماعيلية الفاطمية بالرسائل، وأنها لم تدخل فيها إلا بعد ذلك على يد الدعوة الطيبية والنزارية.
٨٤. نصر، **مقدمة إلى العلوم الكونية**، ص٥١-٧٤.
٨٥. حول تطور الفكر الإسماعيلي السابق لفترة الكرماني انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism: The Isma›ili Neoplatonism of Abu Ya›qub al-Sijistani* (كمبريدج، ١٩٩٣).
٨٦. الفارابي، **المدينة الفاضلة**، ص١٢٧-١٣٠.
٨٧. **الرسائل**، مج٤، ص١٢٩-١٣٠.
٨٨. ريتشارد ولزر، "الفارابي"، *EI2*، مج٢، ص٧٨٨.
٨٩. شُلومو باينز، "بعض مشكلات الفلسفة الإسلامية"، *Islamic Culture*، ١١ (i)(١٩٣٧)، ص٧١.
٩٠. إ. ماركيه، "الإمامة والقيامة والحدود وفقاً لإخوان الصفاء"، مجلة *Revue des études islamiques*، ٣٠(٢)(١٩٦٢)، ص٥٠، حاشية ٢.
٩١. أفلاطون، *The Dialogues of Plato*، ترجمة بنيامين جيويت (أوكسفورد، ط٤، ١٩٥٣)، مج٢، ص١-٦٢ (مقدمة المترجم)، ص١٦٣-٤٩٩ (ترجمة **الجمهورية**). الكتاب VI من **الجمهورية**، ويتضمن مواصفات الفيلسوف - الملك.
٩٢. محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تر. بيارد دودج (نيويورك ولندن، ١٩٧٠)، مج٢، ص٥٩٢.

٩٣. ر. ولزر، "أفلاطون"، *EI2*، مج ١، ص٢٣٢–٢٣٦، حيث يذكر أن المجلدات الثمانية من التفسير اليوناني الأصلي لـ *The Dialogues of Plato* التي قام بها جالينوس كانت متوفرة مختصرة باللاتينية. ويبدو أن حنين بن إسحق قد ترجم مجتزأة من تلك أو من الأصل اليوناني بعنوان رسالة إلى علي بن يحيى في ذكر ما تُرجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم، تح. وتر. غوتهيلف بيرغستراسر في *Abhandlungen für die Kunde des Margenlandes*، ١٧، ii (١٩٢٥) ومقالة أخرى في العدد ١٩، ii (١٩٣٢). وتضمنت هذه الرسالة (١) ملخصاً لكامل رسالة أفلاطون، *Timaeus*؛ (٢) مجتزأ من إعادة صياغته للجمهورية؛ (٣) مجتزأ من تلخيصه *The Laws*؛ و(٤) إشارة إلى تلخيصه لـ*Parmenides*. وهذا يبرهن أن تفسير حنين بن إسحق لـجمهورية أفلاطون اعتمد على إعادة صياغة جالينوس.

ويؤكد بول كراوس وريتشارد ولزر في تحريرهما لكتاب *Plato Arabus. Vol 1: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta* (لندن، ١٩٥١)، ص٢ و١٨، أن شرح حنين لـجمهورية أفلاطون لا بدّ أن يكون قد اعتمد على إعادة الصياغة لجالينوس أو على الملخص. ويقولان (ص١٨) إن تلميذاً لحنين ذكر أن حنيناً قد ترجم كل شيء من مصنف جالينوس. ومع أن المجتزأة المحفوظة لا تتضمن المواصفات العشر التي حددها أفلاطون للفيلسوف – الملك، إلا أن التفسير الكامل لا بد من أن يكون قد تضمنها. وحرر فوات سيزجن مجموعة مقالات بعنوان *Hunain b. Ishaq (d. 260/873): Texts and Studies* (فرانكفورت، ١٩٩٩).

٩٤. الرسائل، مج٤، ص٣٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩٥ والرسالة الجامعة، ص٢٠٤. ويبدو أن المذكورة في ص٢٨٧–٢٨٨ اقتباس مباشر؛ انظر أيضاً نيتون، *Muslim Neoplatonists*، ص١٦–١٩.

٩٥. الأصل العربي لتفسير ابن رشد مفقود، لكنه بقي في ترجمة عبرية لصموئيل بن يهودا، حظيت هي الأخرى بترجمتين إلى الإنكليزية: الأولى لإيروين روزنثال (مع النص العبري)، *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (كمبريدج، ١٩٥٦ و١٩٦٦ و١٩٦٩) والثانية لرالف ليرنر (بدون النص العبري) *Averroes on Plato's Republic* (إيثاكا ولندن، ١٩٧٤). والثانية هي المستعملة هنا. ووردت مواصفات الحاكم المثالي في ص٧٣–٧٥.

٩٦. بالنسبة لأقوال الفلاسفة المأثورة في الموسيقا في القسمين الأخيرين من رسالة الإخوان "رسالة في أصول الألحان وقوانينها" (مج١، ص١٩٦–٢٠٢) يقول شيلوا في "رسالة في الموسيقا"، ص١٠: "فيما يخص رسالتنا يمكن الافتراض أن الإخوان قد أخذوا فكرة هذا الفصل من الكندي وحنين بن إسحق وعدّلوها كي تناسب غرضهم". والإشارة هنا هي إلى كتاب الكندي، رسالة في أجزاء خبرية في الموسيقا، في زكريا يوسف، مح.، موسيقا الكندي: ملحق لكتاب مؤلفات الكندي الموسيقية (بغداد، ١٩٦٢)؛ وتح.، سليم الحلو في كتابه، تاريخ الموسيقا الشرقية (بيروت، ١٩٧٤)، ص٢٦٢–٢٧٣. وكتاب حنين بن إسحق المُشار إليه هو أدب الفلاسفة الذي كان قد تُرجم إلى العبرية من قبل جوداه بن سولمون الحريزي (ت. ٦٣٣/ ١٢٣٥) بعنوان *Sefer Musre ha-filosofim*، تح.، أبراهام لويثال (فرانكفورت، ١٨٩٦). وفيما يتعلق بموضوعات رسالة إخوان الصفاء في الموسيقا يعتقد شيلواه ("رسالة في الموسيقا"، ص٥) أنها اعتمدت على كتاب لعبيد الله بن عبد الله بن خرداذبة (ت. ٢٩٩/ ٩١٢) كتاب اللهو والملاهي، تح.، إغناطيوس عبده خليفة، مجلة مشرق (١٩٦٠)، ص١٢٥–١٥٥؛ ونُشرت بصورة مستقلة بعنوان مختارات من كتاب اللهو والملاهي (بيروت، ١٩٦١).

٩٧. انظر، على سبيل المثال، الرسائل، مج٤، ص١٨٧.

٩٨. ناقشت ذلك في العديد من دراساتي حول الرسائل وتمّت الإشارة إليها في الحاشية ٢٤.

٨

الإبداع والأمر الإلهي والنبوّة في "رسائل إخوان الصفاء"

كازميلا بافيوني

I

تنظر هذه الدراسة في فقرة شائكة ومعقدة تتناول موضوع العقل[١] في **رسائل إخوان الصفاء** (**الرسائل** بعد الآن) وردت في الرسالة ٣٥ التي تحمل العنوان "في العقل والمعقول":

وأما العقل فله علة واحدة، فاعلة، هي الباري عز وجل، الذي أفاض عليه الوجود والتمام والبقاء والكمال دفعةً واحدة بلا زمان.

أردنا بالعلة الفاعلة أنه أبدعه بلا واسطة، فهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ، أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (جمع الآيتين ٥٠:٥٤ و١٦:٧٧).[٢] وإليه أشار بقوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (القرآن ١٧:٨٥)؛ وقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (القرآن ٧:٥٤). فالخلق هو

الأمور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية.[٣]

في هذه الفقرة، وكما هي الحالة التي تغلب في الرسائل، يقول إخوان الصفاء إن الله هو علة العقل، وهو الذي يمنحه وجوده وكماله وبقاءه وتمامه. ومن أجل إيضاح الطريقة التي أنشأ بها الله العقل في العملية الاشتقاقية لجواهر [الموجودات] استخدموا الصيغة الرباعية من الفعل بَدَعَ (أنشأ أو أوجد من لا شيء).

فالعبارة إبداع تشير إلى الأصل الأزلي المباشر الناشئ عن الخالق. ويستخدم الإخوان هذه العبارة عادةً للإشارة إلى العالم المخلوق – ذلك الذي أوجده الله – لنفي وجود أي من الموجودات بصورة مستقلة عنه [عن الله]. وللوصول إلى ذلك فسّروا نتيجة الخلق بالإبداع وقارنوها بالكلمة، وهي أنها اختراع في الواقع من لا شيء. فالكلمة تتوقف عن الوجود عندما يصمت المتكلم، خلافاً للدار التي يصبح لها وجود مستقل عن البنّاء عندما يكتمل بناؤها لأنها عبارة عن تركيب وتأليف لأشياء موجودة مسبقاً كالتراب والماء والحجارة والآجر والجص والخشب. فالدار، بهذا المعنى، كالكتابة التي تستمر في الوجود حتى عندما يتوقف الكاتب عن الكتابة.[٤]

ويشبّه تكوين (وجود) العالم من قبل الخالق بالنور[٥]، الذي يكون موجوداً ما دام المصباح مضاءً أو حتى غروب الشمس. وبما أن النور هو بثٌّ من مصدر، وليس جزءاً منه، كذلك تكوين العالم من قبل الخالق، فهو ليس جزءاً منه [من الخالق] ولكنه كرمٌ فائض من إنعامه. غير أنّ من المدهش استخدام الإخوان رمزية النور: فإذا لم يكن النور مطبوعاً بوجود حقيقي واستقلالية، فلا بد أن يعتمد في وجوده على مصدره، ويصحّ أيضاً انبعاثه بالضرورة من ذلك المصدر.[٦] ولتجنب مثل هذا التناقض الظاهري، الذي يساوم على واحد من الأركان الأساسية للتنزيل، كان على النص القول، بعد ذلك مباشرةً، إن الإبداع يحفظ صفات النور لكن بصورة جزئية فقط. ويقول الإخوان إنه يجب ألاّ نعتقد أن العالم يصدر عن الله طبعاً دون أن يكون له خيار في ذلك، كما هو الحال مع النور، حيث أن انبثاثه [أو انتشاره] هو جزء من طبيعة مصدره. فالخلق هو "فعل يقوم به الله وينجزه، بينما لم يكن متحققاً سابقاً، كما المتكلم الذي يعرض كلامه بينما لم يكن قد تكلم سابقاً"، ولهذا السبب فإن النطق عمل يقوم به المتكلم، أما المشيئة والاختيار لتحقيق مثل هذا الفعل أو عدمه فتشكلان أساس الخلق وفيض

الخير الإلهي "الذي يبدو وكأنه كان صنعاً"[٨].

وتسمح مقارنات الإخوان هذه بنفي استقلالية وجود العالم عن الله والقول في الوقت نفسه بأنه [أي الوجود] يحتل موقع الآخر بالنسبة له [لله]. فإذا كان مثل هذا الفهم مشروعاً، فإنه يُظهر أنهم يعتبرون أن إبداع العالم كان عملاً يخصّ المشيئة الإلهية – مشيئة النطق. ومن هنا كان اختيار المقارنة مع "الكلمة" قد وضع الإخوان في موضع الانسجام التام مع الرشدية الكلامية، التي تجعل من الصفات الإلهية للمشيئة والكلمة أساساً للخلق.[٩] وقد استخدمت هذه المقارنة المزدوجة لتعزيز فكرة أنه ليس لكامل العالم المخلوق وجود منفصل عن الخالق ما دام أنه كان عملاً أراده المُبدِع (فكان بعد أن لم يكن، كما يقول النص)، ولهذا أصبحت كلمة إبداع متطابقة مع كلمة العالم.

وعلى الرغم من توافق هذه الفكرة مع كلام الأشاعرة، الذي يربط العالم بالله دائماً، إلا أنها تبقى نتيجة مباشرة لأنطولوجيا الأفلاطونية المحدثة، التي ترى في الواحد أساساً لجميع الجواهر اللاحقة. وطبقاً لإخوان الصفاء، فإن وجود الله متزامنٌ مع خلقه، بالصورة التي تتضح بمقارنة الله بالعدد واحد: فإذا ما أُخذَ أي عدد آخر منه، فإن الواحد يبقى، لكن، إذا ما أُزيل الواحد، فإن أي عدد آخر يختفي.

وليس للإبداع في هذه الرؤية، التي تراه فعلاً من أفعال الله، وجود بذاته وإنما محتوىً في وسيط. ويجري اعتبار الجواهر الأفلاطونية المحدثة القديمة – العقل الفعّال والنفس الكلية والهيولى الأولى والصور المجردة – على أنها نتائج فيضٍ يتسبب به الله، ويقال إن إبداعها يحدث بصورة فورية وعاجلة من لا شيء، وبلا زمانٍ ومكان أو هيولى، بموجب حكم إلهي[١٠]، أو الأمر الإلهي الذي كان، طبقاً للقرآن، عند إبداع العالم. ونلاحظ في الفقرة المقتبسة أعلاه من الرسالة ٣٥، أن العقل وحده هو من خرج إلى الوجود بصورة فورية، بلا زمان وبلا وسائط. ويجد تقديم العقل بهذا الشكل المختلف عن الطريقة المعتادة عند إخوان الصفاء في معالجتهم لهذا المفهوم الأفلاطوني المحدث دعماً وتأييداً بالاقتباسات الخاصة المنتقاة من الآيات القرآنية.

ومع أنّ من الواجب تفسير هذه الآيات تفسيراً مجازياً باستخدام التأويل – علم إرجاع الكلمة إلى مصدرها – إلا أن هذه الاقتباسات لا تبدو متّسقة فيما بينها. ودمج الآيتين ٥٠:٥٤ و١٦:٧٧، المقتبستين أعلاه، يجب أن يمنحنا فهماً أفضل للطريقة

التي منح الله من خلالها العقل وجوده. لكن النص يظهر في حالة غموض، لأننا إذا ما نظرنا نظرة حرفية في الكلمات "فهذا العقل هو الذي أشار إليه بقوله في كتابه..." وجب علينا الاستنتاج بأن الأمر الإلهي، أي الأمر المبدع كُنْ، يتطابق مع العقل. غير أن ذلك ليس هو القضية بالتأكيد ما دام أن هذه الآيات تُشير إلى الأمر على أنه "كلمح البصر". عندئذٍ ربما تكون الفرضية الأكثر انسجاماً وتوافقاً هي أن الإخوان يريدون القول إن الأمر الإلهي يتطابق مع الفعل الذي يخلق العقل، المُعبَّر عنه، كما رأينا، بصيغة الفعل أبدَعَ، أي أنه يتطابق مع الإبداع. وحتى في هذه الحالة فإن آنية إبداع الله للعقل، كما تم تأكيدها أعلاه، تصبح مدعاة للتساؤل. والطريقة الوحيدة للتخلص من مثل هذا التناقض تكون بفهم أن الأمر – وبالتالي الإبداع الذي يعتبر مشابهاً له – لا يملك استقلالية ذاتية من حيث الجوهر، ويمكن أن يبقى الله في موقع المصدر المباشر للعقل، ومن خلال العقل، في موقع المصدر غير المباشر لبقية المخلوقات.

إن ذلك يبدو منسجماً أيضاً مع التفسير الذي يمكن استنتاجه من الاقتباس الثاني، (القرآن ١٧:٨٥)، الذي يعتبر العقل مشابهاً "للروح". وتبدو فكرة "الانتقال"، التي أُدخلت هنا عبر استعمال حرف الجر "من"، وكأنها تؤكد أنّ الله ليس المصدر المباشر للعقل، إلا إذا نفينا البقاء الذاتي عن الأمر الإلهي، كما رأينا سابقاً.

وكذلك يبدو أن ما ورد في الفقرة المقتبسة من الرسالة ٣٥، وبالمقابلة مع النصوص المقتبسة أعلاه من الرسالتين ٣٩ و ٤٠، يوحي أن الإخوان يعتبرون الإبداع شيئاً مختلفاً عن الخلق. فإذا لم يعد الإبداع يتطابق مع الخلق، فإن مسألة فعل الخلق – هل هي وجود مستقل أم مرتبطة بالله بطريقة لا يمكن فصم عراها – تبقى مفتوحة. وبكلمات أخرى، يجوز لنا أن نتساءل هل للإبداع، بطريقة أو بأخرى، مكانة الاستقلال الذاتي أم لا لدى إخوان الصفاء؟

أما الاقتباس الثالث، (القرآن ٧:٥٤)، فيعيدنا إلى دائرة النصوص المقتبسة من الرسالتين ٣٩ و ٤٠. إذ يبدو أن الأمر لم يعد يُشير، في الحقيقة، إلى الأمر الإلهي لأنه تمّ وضعه مع الخلق في مستوى واحد؛ ثم يوضح الإخوان، بعد ذلك مباشرةً، أن الخلق مركّب من أمور مادية بينما الأمر مكون من جواهر روحانية. ولذلك يبدو الأمر مقترناً ليس مع العالم المخلوق بكليته، ولكن مع الكثرة من الكينونات التي نستنتج

أنها جاءت من الله. ويمكن لهذه أن تكون جواهر الأفلاطونية المحدثة: لأنها تصدر عنه بصورة آنية، حيث يمكن القول إنها إبداعاته. غير أن الشكوك التي عبّرنا عنها أعلاه تبقى موجودة: فمن غير الواضح لمن يصبح الله مصدراً مباشراً لوجوده، كما لا يتضح ما إذا كان الإبداع عائداً للمشيئة الإلهية.

II

الجمع بين الإبداع والأمر الإلهي شيء نادر عند الإخوان. وسأحاول أن أبيّن كيف يمكن لفقرة متناقضة ظاهرياً من الرسالة ٣٥ أن تُفهم في ضوء محتويات الفلسفة الإسماعيلية.

وكان المفكرون الإسماعيليون قد ساووا بين الأمر الإلهي والإبداع الأزلي للموجودات كافة. ويتولى الإبداع في الأدب الإسماعيلي وظيفة الوسيط بين الله – الذي هو مولّد *Posteriori* يدعى "المُبْدِع" – وبين "المُبْدَع الأول" الذي هو عقل الهرمية الأفلاطونية المحدثة وتبنته معظم الكوزمولوجيات المسلمة، وكان أول من أدخله، كما يُعتقد، المفكّر والداعي الإسماعيلي محمد النسفي (عاش في القرن الثالث – الرابع/ التاسع – العاشر).[١١]

ومع أنه جرى استيعاب الإبداع وتمثّله في مفهوم كلمة الله الخلاقة، إلا أن الدعاة الإسماعيليين المختلفين قدّموا مكانته وعرضوها بصور شتى. فبالنسبة لأبي يعقوب السجستاني (ت. بعد ٣٦١/ ٩٧١)، المعاصر للإخوان، ربما يكون للإبداع استقلاله الذاتي الخاص، ولكن، ولأن العقل أُبْدِعَ أولاً، ثمة من يصفه بالليسية (عدم الوجود)، ليس بحدّ ذاته ولكن بالنسبة لمن صدر عنه.[١٢] وبالمقابلة، فقد اعتبره حميد الدين الكرماني (ت. بعد ٤١١/ ١٠٢٠–١٠٢١)، الذي عمل للإمام – الخليفة الحاكم بأمر الله (ح. ٣٨٦–٤١١/ ٩٩٦–١٠٢١)، "صفة" فقط من صفات العقل الأول، الذي ضمّ في نفسه الحقيقة الواقعة بأكملها.[١٣]

وينظر الفلاسفة الإسماعيليون إلى العقل على أنه الناتج الأول للإبداع: فقد خُلِقَ أولاً، مبتدءاً من الأمر، ومنه خرج العالم. فالعالم، بهذا المعنى، ليس سوى ناتج غير

مباشر للإبداع. ويقال إن النفس الكلية – التي هي جواهر الأشياء المتوالية في سلّم هرمية الأفلاطونية المحدثة – إنما هي منبعثة من العقل الكلي؛ وبالتالي فإن الحركة والزمن يعتمدان على النفس، ونستطيع الاستنتاج بأن كامل عالم ما دون القمر يفعل ذلك أيضاً. وبالنسبة للسجستاني، يسمّى العقل ب"السابق" بينما تسمى النفس ب"التالي".[١٤] لكن، ومع أن الإسماعيليين يستعيرون أيضاً هرمية الموجودات من الأفلاطونية المحدثة، إلا أن نقطة انطلاقهم، وخلافاً للفلاسفة (أو الفلاسفة الذين يستمدّون إلهامهم من اليونانيين)، ليست مع الله ولكن، في الحقيقة، مع الإبداع الذي تساوى مع الأمر الإلهي.

وطبقاً للفلسفة الإسماعيلية، فإن خلق العالم الطبيعي جاء ثالثاً عبر رغبة النفس بتحصيل علم العقل، ولو أنها لم تحقق غايتها.[١٥] إن حقيقة امتلاك العديد من الكائنات الحية نفساً، لكن من غير ملكة عاقلة يتميز بها الإنسان، توضح بدورها أن النفس [الكلية] مسبوقة بجوهر ألطف وأسمى، أي بالعقل، الذي يُنعم عليها بلطفه ونبله. وكان العقل أول ما استقى وجوده عبر الأمر الإلهي أو الإبداع، لأنه لا يوجد من هو أكثر لطفاً منه.

فهل يهدف الإخوان أيضاً إلى تأسيس الطبيعة العارضة للإبداع لتكون بمثابة أمر إلهي؟ وهل يعنون أن طبيعة الإبداع كـ"فعل" متميزة عن تلك التي للوسيط وتلك التي للعالم؟ وهل يعنون أن الإبداع كفعل يصبح علة مباشرة للعالم؟ فالعالم المخلوق – أي ذلك الذي نتج من الابداع – يبدو، بالنسبة للمفكرين الإسماعيليين اللاحقين، وكأنه موهوب باستقلاله الذاتي الخاص تجاه الخالق،[١٦] لكنّ هذا الأمر يبقى مبهماً عندما ننظر في استخدام إخوان الصفاء صورةَ "الكتابة".

ويقولون إن العالم سيستمر [في الوجود] بمقدار ما يستمر فيه الفيض من الله، تماماً كما أن النور يستمر في الوجود طوال الفترة التي تستمر فيها الشمس بالإشعاع.[١٧] ورأوا أن الخلق ما كان ليُفهَمَ على أنه مكوّن من عناصر سابقة في الوجود كتلك التي تتألف منها الدار، لأن مثل هذا المُنتَج النهائي لا يمكن أن يتوافق مع مبدأ الخلق من العدم (*Creatio ex Nihilo*). يضاف إلى ذلك أن صورة الله كصانع والعالم المخلوق كمصنوع، وهي التي تتكرر في الفكر الإسلامي بما في ذلك الإسماعيلية، كانت قد

دخلت [هذا الفكر] لأول مرة على يد أبي بكر الرازي (ت. ٣١٣/ ٩٢٥) الذي سار على نهج آراء أفلاطون في تيمايوس (*Timaeus*) ونفى مبدأ الخلق من العدم.[١٨] من جهة أخرى، تحولت الكلمة الإلهية وأصبحت كتاباً – شيئاً ما موجوداً بذاته وفقاً للمقارنات التي وردت أعلاه. ويتشارك المفكرون الإسماعيليون مع إخوان الصفاء في الرأي بأن الله خطَّ كتابين: القرآن، وهو الكتاب الذي يجب أن نصغي إليه، والعالم، وهو الكتاب الذي يجب أن نتدبّره ونستقصيه. ووفقاً لفكرة مشهورة، فإن آيات كتاب الله تناظر "العلامات"، المسمّاة أيضاً بالآيات، أي ما نراه في الكون من أعمال [مصنوعات] الله.[١٩] والكتابة ليست سوى ذلك المظهر المرئي لما هو في روح الخطّاط. فإذا ما كان الأمر الإلهي يتطابق عند بدء العالم مع كلمة "كن" المكونة من حرفين، فإن الكينونة الأزلية هي كلٌ من الأمر والكلمة، وتصبح الكاف والنون، من جهة كونهما مظهراً مرئياً للكلمة الإلهية، بالنسبة للإسماعيلية، رمزاً لأول جوهرين في الهرمية الأفلاطونية المحدثة.[٢٠] وبالعودة إلى المقارنة التي قدّمها إخوان الصفاء، فإنّ من الواجب مقارنة الفعل الإلهي بكتابة الخطّاط أيضاً.

III

لقيت الصلة بين الفقرة المقتبسة من الرسالة ٣٥ والأفكار الإسماعيلية تأكيداً إضافياً عبر "رسالة الجامعة" و"رسالة جامعة الجامعة". ونجد في هذين العملين الملحقين بموسوعة إخوان الصفاء فقرتين متماثلتين تقريباً فيما بينهما ومع الفقرة من الرسالة ٣٥.[٢١] فالنصوص الثلاثة كلها تبتدئ بمناقشة للعلل "الأرسطية" الأربع المشتركة عند جميع الكائنات الموجودة: الفاعلة والمصورة والمتممة والهيولانية. ويذكر الإخوان مثلاً على ذلك السرير والسكين؛ بينما تذكر الرسالتان "الجامعة" و"جامعة الجامعة" الكرسي، الذي علّته الفاعلة هي النجّار، وعلته المصورة هي التربيع، وعلته المتممة هي فعل الجلوس، وعلته الهيولانية هي الخشب.

وتقول الجامعة في مكانٍ لاحق إن للجسم المطلق أربع عللٍ أيضاً. وللهيولى الأولى ثلاث فقط: الفاعلة والمصورة والمتممة. أما النفس فلها اثنتان: الفاعلة، وهي الله،

والمصورة، وهي العقل الفعّال. ويتابع النص على النحو التالي، بصورة متطابقة تقريباً مع النص من الرسالة ٣٥: [٢٢]

> وأما العقل فله علة واحدة، وهي الباري عز وجل الذي أفاض عليه الوجود والبقاء والتمام والكمال دفعةً واحدة، بلا زمان. وهو العقل الذي أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه محمد (ص) فقال: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٢٣] ﴿[بل] هُوَ أَقْرَبُ﴾ وإليه أشار بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يعني الروح الذي راحت الأشياء كلها إليه منصرفةً، فإليه رواحها ومنه عودتها، منه مبدؤها، وإليه معادها. وقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ هي الجواهر الروحانية، وكلها لله عز وجل، وبأمره قامت وبإرادته كانت.[٢٤]

وتختلف رسالة جامعة الجامعة بعد مثال الكرسي عن الرسالة الجامعة في أنها تقول إن للجسم المطلق ثلاث علل فقط: الهيولانية والفاعلة والمصورة. وللهيولى الأولى ثلاث علل أيضاً: الفاعلة والمصورة والمتممة. أما النفس فيقال إن لها علتان. ومن هذه النقطة يتابع النص على النحو التالي:

> [... وأما النفس فلها علتان هما:] الباري عز وجل الذي أفاض الجود[٢٥]، والبقاء، والتمام، والكمال على العقل دفعةً واحدة بلا زمان، وأن العقل قد أشار إليه بقوله في كتابه على لسان نبيه ورسوله محمد صلى الله عليه وآله ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ "وَهُوَ أَقْرَبُ"[٢٦]، وإليه أشار بقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ... الآية﴾[٢٧] فمعنى أنه الروح التي راحت الأشياء إليه كلها منصرفة، فإليه رواحها، ومنه عودتها، وهو مبدؤها، وإليه معادها، وقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾. فالخلق هي الصور الجسمانية، والأمر هو الجواهر الروحانية، وكلها لله عز وجل، وبأمره قامت، وبإرادته كانت. وقد ظن كثيرون من الناس ممن ليس لهم علم بالأمور الروحانية أن الموجودات ليست إلا الله عز وجل، والجسم وما محله الأرض فاعلم ذلك ترشد.[٢٨]

ويبدو أن ثمة حذف في هذا النص. إذ من الممكن أن يُقرأ "[علة واحدة هي] الباري... الذي أفاض... دفعةً واحدة، بلا زمان، على العقل، الذي هو علتها الثانية". أما الترجمة التي وردت أعلاه فاعتمدت على إضافة عبارة "والعقل، فهو علتها الثانية" بعد "زمان". وفي تلك الحالة يصبح المعنى متطابقاً بسهولة مع ما ورد في "الرسالة الجامعة"، حتى في حالة إغفال حقيقة أن للعقل علة واحدة وعدم ذكرها بشكل صريح. وفيما يتعلق بالتشابه المؤكد وجوده بين الجسم المطلق والهيولى الأولى، ومفاده أن لكليهما عللاً ثلاث، فإنّ من الممكن تفسير الاختلاف الخاص برسالة الجامعة إذا ما تذكرنا التطورات الإضافية للفلسفة الإسماعيلية. أما نص رسالة جامعة الجامعة فيفترض مسبقاً أن الجسم المطلق والهيولى الأولى يمثلان الجوهر نفسه، وهذا يعني أنهما يشكلان وحدة: أي أن العلل الهيولانية والفاعلة والمصورة تتصل بالجسم المطلق، الذي يشكل "مادة" الهيولى الأولى. ومن جهة العلل الفاعلة والمصورة والمتممة فلها صلة بالهيولى الأولى من حيث أنها ستمنح الوجود للأجسام الطبيعية. وحول هذه النقطة تتفق الرسالتان، الجامعة وجامعة الجامعة، إذ كلاهما أخذت علماً بعدم حاجة الهيولى الأولى لأية علة هيولانية، لأنها هي هيولى بحد ذاتها، أي أنها تصبح مقترنة بالجسم المطلق. ويصبح هذا التطابق أكثر وضوحاً عندما نتذكر أن الكرماني تحدث، بعد ذلك بعقود، عن "الهيولى الأولى"، التي سماها "الجسم المطلق" أيضاً، وعن "الهيولى الثانية"، التي تطابق "الهيولى الأولى" التي عند الإخوان.[٢٩] وقد يجد هذا التفسير تأكيداً له بما ورد في القسم الثاني من الفقرة من ذكر لـ"الجسم"، الذي ربما يشير إلى الجسم المطلق الذي يعتبر أساساً للموجودات "الأرضية" أو المادية.

وللقسم الثاني من الفقرة المقتبسة من رسالة جامعة الجامعة أهمية خاصة في أنه يسمح لنا بقراءة النص من الرسالة ٣٥ في ضوء الأفكار الإسماعيلية الفلسفية. إنّ شرح طبيعة العقل في كلٍّ من الرسالة الجامعة وجامعة الجامعة يُظهر النظرة إليه باعتباره إبداعاً فورياً للباري، ويسمح لنا بالاستنباط بأنه يتطابق مع الإبداع الإلهي. ونعلم من رسالتي الجامعة وجامعة الجامعة أن العقل يتطابق أيضاً مع الروح الإلهية، لأن الأشياء كلها تصدر عن العقل، وإليه سيعود كل شيء. ومع أن المصطلحات ليست قرآنية، إلا أن العقل يُعتبر، إلى حدٍّ ما، "الأول والآخر" لأنه يمتلك صفات تتناسب مع الله

القرآني،[٣٠] كما حدث فيما بعد في كتابات الكرماني.[٣١] وتحدثت جامعة الجامعة عن "الصور" الجسمانية أيضاً بدلاً من "الأمور"، وكأن الكلمة قصدت أن الصور التي شاع ذكرها نجدها في علم الله. وطبقاً لجامعة الجامعة "كلها تعود إلى الله"؛ أي كلها تصدر عن الله عبر أمره وإرادته. كما توضح رسالة جامعة الجامعة التعبير المختصر الوارد في الرسالة الجامعة؛ وندرك مما ورد في جامعة الجامعة أن هذا الأمر إنما هو الحقيقة "الظاهرة"؛ أي الحقيقة التي يفهمها أولئك الذين يفتقرون للعلم الحقيقي بالأمور الروحانية. والصحيح أن العلم الباطني سيوضح، بدلاً من ذلك، أن أول هذه الأمور – أي العقل – هو الأصل الحقيقي والنهاية الحقيقية لكل شيء موجود في العالم المادي الأرضي.

IV

ويقودنا ذلك إلى الإشارة الأخيرة إلى "لسان النبي" في الفقرة الإخوانية. وذكر لسان النبي محمد، ومعه الاقتباسات القرآنية، نادراً ما يحدث في **رسائل إخوان الصفاء**، لكنه موجود في الفقرات الإشكالية كتلك التي هي موضوع المناقشة الآن.

ويرى المفكرون الأفلاطونيون المحدثون الإسماعيليون أنّ "طرفي" الخلق هما الأمر، الذي يتطابق مع الإبداع، والإنسان. فكما أن الإبداع هو مبدأ كل شيء، فإن الإنسان كذلك هو الذي "يكمّل" بكماله سلسلة المخلوقات في العالم المادي: إنه نفس عاقلة وناطقة وعقل نقّاد. وبسبب ذلك يستطيع الاستجابة للكلمة الإلهية التي تخاطبه وتتوجه إليه. وللإنسان صلة بالعقل لأن أصل جميع الموجودات هو الإبداع الذي يشكّل "شيئاً واحداً" مع العقل، ولأن العقل هو ذلك الذي يدعم الأنبياء ويؤيدهم. ويحمل النبي مسؤولية شخصية خاصة به في تبليغه الكتاب الديني: لاحظ أن السجستاني ينسب إليه، على سبيل المثال، فعل تأليف الحروف التي تنتج القرآن وتتطابق مع تركيب العناصر من قبل الطبيعة لإنتاج الموجودات. ومن خلال هذه المقارنة، فإن السجستاني في موقع قريب جداً من الفقرات الإخوانية المذكورة أعلاه.

ويمكن لهذه الاعتبارات أن تساعد في تفسير فقرتين إشكاليتين أخريين للإخوان

نجدهما في الرسالة ٣١ بعنوان "في أسباب تنوع الألسن". فمن معجزات النبي وفضله هو أنه تحدث إلى الناس بما يستطيعون فهمه، وحول ما يستطيعون تصوره، وما يمكن لعقولهم أن تستوعبه.[٣٢] وبسبب هذه المعجزة اختلفت الأحاديث وتعددت المذاهب الدينية، واختلف الناس حول من يجب أن يخلف الرسول، وهذا من أهم أسباب الاختلاف في الأمة "حتى زماننا هذا" طبقاً للإخوان. ويرى الإخوان أن النبي استخدم لغته الخاصة للإجابة عن الأسئلة التي طرحها عليه أفراد أمته، وكلّفهم بالمهام وتحدّث إليهم بلسانه. أما بالنسبة للآخرين فقد تحدث إليهم بكلامهم لأنه كان مبعوثاً إليهم ومقيماً بينهم. ثم علّمهم وهداهم، ويسّر لهم التعبير، وضرب لهم المعاني، وعاملهم بطريقة ودّية حتى يتمكنوا من فهم الدين وتعلّم القرآن بلسان فصيح لا يمكن لأحد أن يُخطئ أو يُعدّل أو يغيّر فيه شيئاً شريطة تمتّعهم بذاكرة جيدة وتلقينهم تلقيناً صحيحاً.[٣٣]

وما كنت لأرغب في التنصّل من الشرح الذي قدّمته في مكان آخر من هذه الفقرات المبهمة،[٣٤] لكنّ تفسيراً آخر قد تتمكن من إضافته هنا بفضل نص رسالة جامعة الجامعة الذي ناقشناه أعلاه. وكما أن العلاقة بين الله و الإبداع والعقل تتوضح من خلال التفسير الباطني للآيات القرآنية المقتبسة، كذلك فإن بإمكان الفقرتين المقتبستين من الرسالة ٣١ الإشارة من طرف خفي إلى الجانبين الظاهري و الباطني للسان النبوي، لأن للنبي كان يعلم بالمعنى الباطني للقرآن، لكنه لم يبلّغ سوى المعنى الظاهري بسبب من مقدرات مستمعيه.

وربما نجد تأييداً لهذا النوع من الشرح والتوضيح في فقرة من كتاب ناصر خسرو **جامع الحكمتين**.[٣٥] فإذا ما كان النبي هو من يبلّغ حقيقة الله إلى العالم المُبدع عبر ما هو مكتوب في كتابه؛ وإذا ما كان الرسول هو الوسيط بين العالمين المادي والروحاني، فلا يمكن القول إن للكلمة الإلهية جانباً واحداً. بل إن جزءاً منها، وهو الجانب الواضح، يجب أن يماثل بالضرورة الأجسام، والجزء الآخر، وهو الغامض، يجب أن يماثل بالضرورة الأرواح، بحيث يمكننا توضيح المتشابهات بتلك المحكمات؛ والأمثال في الكتاب هي كالأجسام والمعاني كالأرواح.

وتعكس هذه الكلمات صدى "الآيات المحكمات والمتشابهات" الواردة في القرآن (٣:٧)، التي كانت الأساس الذي قامت عليه شرعنة الفلسفة في كتاب **فصل**

المقال لابن رشد، المصنّف في القرن السادس/ الثاني عشر.[٣٦] لكن سبق لإخوان الصفاء أن اقبسوا الآيات نفسها وحضّوا على التأويل الباطني للكتاب من قبل أولئك القادرين على توفير مثل هذا النوع من التفسير.[٣٧]

ويبدو أن القسم الأخير من الفقرة من الرسالة ٣٥، هو والاقتباس القرآني في (٧:٥٤)، يشير أيضاً إلى العالمين المادي والروحاني: فكلٌ منهما يطابق الآخر في أن الأول مشتق من الأمر الإلهي بصورة كلمة كن والأخير من الأمر الإلهي بصورة الإبداع – أي من العقل. والإشارة إلى لسان النبي يمكن أن تُظهر إذاً أن الإنسان لا يمكن أن يحصل على العلم الحقيقي إلا من خلال الكلمة الإلهية فحسب. ونجد في القرآن أن الآية ٣٠ من السورة ٢ وصفت آدم بأنه خليفة الله في أرضه، وعلى هذا الأساس يمكن تفسيرها بأنها تعني أنه لا يوجد فوق الإنسان سوى الخالق. ولمتابعة الموازاة مع أنطولوجيا [علم الوجود] السجستاني، فإن النفس الكلية بحاجة إلى فرد لتصبح قادرة على تلقّي الفيض من العقل في تمامه.[٣٨] وسيكون العقل الذي هو مبدأ للنفس مطابقاً للنبي الذي هو مبدأ للوصي.[٣٩] وربما كان في ذهن الإخوان نوع من الهرمية الإسماعيلية الأوليّة عندما قرنوا الأمر مع "الجواهر الروحانية". وربما يُؤذن عالم الإبداع حتى بعالم الدين الذي للكرماني (حيث يشير الدين إلى الهرمية الإلهية للدعاة).

لقد سبق لي أن نسبت مفاهيم إسماعيلية أو شبه إسماعيلية إلى إخوان الصفاء، وخاصةً في السياسة.[٤٠] ويمكن للتشابهات التي جرى التعليق عليها في هذه المقالة أن تقدم إضافات إلى الفرضيات القائلة إن إخوان الصفاء كانوا قريبين جداً من الإسماعيلية، ولا سيما في ضوء الصلات الناشئة من خلال رسالتي الجامعة وجامعة الجامعة. بل ونستطيع القول، بصورة أكثر تحديداً، إن الرسائل تضمنت أفكاراً في حالة جنينية ترد في الإسماعيلية المعاصرة لها عند السجستاني، على سبيل المثال، وجرى تطويرها على أيدي مفكرين إسماعيليين بعد ذلك بعقود قليلة فقط. ففي نهاية القرن الرابع/ العاشر كان الجدل محتدماً على نحو خاص حول قضية الإبداع دون التمكن من الوصول إلى موقع أكثر ثباتاً، كالموقع الذي تم الوصول إليه بعد ذلك ببضعة عقود.

الحواشي

١. أي "العقل الفعّال" في الهرمية الأفلاطونية المحدثة المشهورة التي تبنّاها الإخوان. ولا يبدو أن دانيال دو سميت قد اهتم بهذا النص في ترجمته الفرنسية لكتاب راحة العقل، *La Quiétude de l'intellect* (لوفان، ١٩٩٥)، ص١١٥، حيث جرى النظر في العلاقة بين العقل والإبداع.

٢. ترجمات القرآن المقتبسة هي من آرثر ج. آربري، *The Koran Interpreted* (لندن، ١٩٥٥).

٣. الرسالة ٣٥ "في العقل والمعقولات"، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، تح.، بطرس البستاني (بيروت، ١٩٥٧)، مج٣، ص٢٣٨/ ١٣-٢١. وأنا أشير هنا إلى المجلد (الجزء) والصفحة والسطر لكل اقتباس.

٤. انظر، على سبيل المثال، الرسالة ٤٠، "في الأسباب والعلل"، مج٣، ص٣٥٠/١٩-٣٥١/١٨، حيث اقتبس القسم الختامي من الآية (٥٥:٢٩): ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾.

٥. ويمكن ربط اختيار هذه الصورة إذاً بالرؤى الكوزمولوجية المستمدة من آية النور (٢٤:٣٥) المشهورة. وتبدو المقارنة مع "الكلمة" أكثر انسجاماً.

٦. وكان ذلك سبباً للنقد اللاذع للفيضية من جانب أولئك المتكلمين الأرثوذكس والفلاسفة الذين رأوا فيها نفياً لإرادة الله المستقلة.

٧. انظر الرسالة ٣٩، "في أنواع الحركات"، الرسائل، مج٣، ص٣٣٨/٢-٣.

٨. انظر الرسالة ٣٩، الرسائل، مج٣، ص٣٣٧/٩-٣٣٨/١٣؛ وجرى اقتباس الجزء الأخير من الآية (٥٥:٢٩) في الصفحة ٣٣٨/١٦.

٩. في فقرات أخرى، كما في الرسالة ٤٢، "في الآراء والأديان"، الرسائل، مج٣، ص٤٧٠/١٨-٤٧١/٩، يميل الإخوان إلى الأطروحة الفلسفية القائلة بأن الله قد أبدع أو خلق بطريق العلم، وأن إرادته نتيجة حتمية للعلم، لأن الله يعلم أنه كان سيخلق العالم، وعدم الخلق أو الإبداع كان سيتناقض مع العلم وسيبدو الله جاهلاً، وخلق العالم هو مظهر للحكمة الضرورية للحكيم الذي بدونها لن يكون كذلك. وبفضل العلم يمنح الخالق الجسم شكلاً وصورة، وكون هذا العمل مبنياً على العلم هو البرهان على حكمة الله (وثمة ما يقرب من ١٠٠ آية في القرآن تتضمن هذه الصفة من صفات الله، وارتبطت بالعزيز أو العليم أو أحياناً قليلة بالخبير أو العلي).

١٠. انظر، على سبيل المثال، الرسالة ٤٠، رسائل، مج٣، ص٣٥٢/١٣-٢٠.

١١. انظر، على سبيل المثال، بول ووكر، أبو يعقوب السجستاني (لندن ونيويورك، ١٩٩٦)، ص١٨.

١٢. انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism* (كمبريدج، ١٩٩٣)، ص١٨.

١٣. انظر، على سبيل المثال، دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص١١٥، ١١٩، ١٢٩، ١٣٥، ١٤٩. وطبقاً له، لا يوجد تمييز بين الإبداع والعقل، حتى عند الإخوان.

١٤. انظر ووكر، على سبيل المثال، أبو يعقوب السجستاني، ص٣٦.

١٥. المصدر السابق، ص٤٠؛ بالنسبة للإخوان انظر الرسالة ٤٠، الرسائل، مج٣، ص٣٥٣/٣-١٦؛ ومقالة كارميلا بافيوني، "Antecedenti greci nel concetto di ‹natura› degli Ikhwan al-Safa" في ماريا باربانتي وجيوفانّا جياردينا وباولو مانغنارو، محر.، *ENOSIS KAI FILIA. Unione e amicizia*، *Omaggio a Francesco Romano* (كاتانيا، ٢٠٠٢)، ص٥٤٥-٥٥٦؛ ومقالتها "مفهوم الطبيعة عند يحيى بن عدي" في رفات وهيرمان تول، محر.، *Studies on the Christian Arabic Heritage، Offered in Honour of Father Samir Khalil Samir S. I.، at the Occasion of his 65th Birthday* (لوفان، ٢٠٠٤)، ص١٩٩-٢٠٤.

١٦. انظر، على سبيل المثال، ووكر، *Early Philosophical Shiism*، ص٨٣.

١٧. الرسالة ٤٠، الرسائل، م.٣، ص٣٥٠/٩-١٨.

١٨. ينظر الإخوان إلى الله كصانع، وهذه النظرة مرتبطة دائماً بنفي صفة الإبداع بعد أن لم يكن شيئاً، ومن جهة أخرى يجري نفي أي مسؤولية مباشرة عن الأحداث في العالم المخلوق، وهي تنسب إلى وسطائه (الرسالة ١٩، "في المعادن"، الرسائل، مج٢، ص١٢٨/١٥ وما بعدها حيث تم اقتباس الآيات ١٦:٤٠ و٥٠:٥٤).

١٩. على العموم لدينا تأكيد إضافي على اهتمام الإسماعيليين بالموسوعية وشرح سبب بناء الأعمال الأدبية الإسماعيلية على نموذج الموسوعات، علماً أنهم رأوا في الكون علامة من العلامات الإلهية، ولذلك اعتبروا النموذج الموسوعي أصلح للأعمال الفلسفية من أجل شرح طبيعة الله بطريقة شمولية.

٢٠. عبَّر ناصر خسرو، المفكر والشاعر الإسماعيلي، (١٠٠٤-١٠٧٤) عن فكرة مماثلة. انظر كتابه، **جامع الحكمتين**، تح.، هنري كوربان ومحمد معين (باريس وطهران، ١٩٥٣)، ص٧٧؛ والترجمة الفرنسية لإيزابيل دو غاستان، *Le livre réunissant les deux sagesses* (باريس، ١٩٩٠).

٢١. الرسالة ٣٥، الرسائل، مج٣، ص٢٣٧/١٦-٢٣٨/٢١؛ وانظر **الرسالة الجامعة**، تح. مصطفى غالب (ط٢، بيروت، ١٩٨٤)، ص٣٧٤/٤-٣٧٥/١٠؛ **جامعة الجامعة من تراث إخوان الصفاء**، تح.، عارف تامر (بيروت، ١٩٧٠)، ص٢٠٢-٢٠٣.

٢٢. لم أوردها عندما كانت العربية مطابقة لها.

٢٣. وأعقب الاقتباس الكلمات "بل هو أقرب" بدلاً من ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ كما ورد في الآية ١٦:٧٧؛ وهذه الكلمات مفقودة في إحدى النسختين المخطوطتين المعتمدتين في التحقيق.

٢٤. **الرسالة الجامعة**، ص٣٧٥/٢-١٠.

٢٥. انظر الحاشية ٢٩.

٢٦. القراءة هنا هي ﴿أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ لكن تامر لم يُشر إلى هذه الكلمات على أنها جزء من الآية ١٦:٧٧.

٢٧. تشير هذه الكلمة إلى اقتباس ناقص من القرآن الكريم.

٢٨. **جامعة الجامعة**، ص٢٠٢/١٧-٢٠٣/١١.

٢٩. انظر دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص٣١٥-٣١٨. التشويه الوحيد في النص يتعلق بكلمة "جود" بدلاً من "وجود"، ما لم نفهم كلمة جود على أنها صفة إضافية للعقل إضافةً إلى الكمال والتمام والبقاء. وورود مثل هذه المصطلحات يجب أن يدقق في النصوص الإسماعيلية؛ ونجد قراءة لـ"جود" بدلاً من "وجود" في إحدى المخطوطتين لرسالة الجامعة.

٣٠. الآيتان ٥٧:٣ و١٠:٤ على سبيل المثال.

٣١. دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص١٩٦.

٣٢. الرسالة ٣١، الرسائل، مج٣، ص١٥٣/٥-٧.
٣٣. المصدر السابق، ص١٦٧/٢-٧.
٣٤. انظر مقالة "لغة النبي' في إخوان الصفاء"، في دو سميت ودوكلاّتاي وفان ريث، مح.، *Al-Kitab. La sacralité du texte dans le monde de l›Islam. Actes du Symposium International tenu a Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au 1 huin 2002* (بروكسل، لوفان-لا-نوفو، لوفان، ٢٠٠٤)، ص٣٥٧-٣٧٠.
٣٥. ناصر خسرو، **جامع الحكمتين**، ص٧٨/١٤-٧٩/١.
٣٦. انظر، على سبيل المثال، ابن رشد، كتاب **فصل المقال**، تح.، جورج حوراني (ليدن، ١٩٥٩)، ص١٧.
٣٧. انظر مقالتي، "سابقة مشرقية في شرعنة التأويل في الفلسفة عند ابن رشد" في آنا ماريا دي تولّلا، مح.، *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi maghrebini*، ٤ (٨٥) (٢٠٠٦)، ص١٣١-١٣٩.
٣٨. ناصر خسرو، جامع الحكمتين، ص١٢١/١٨-١٢٢/١. وتستذكر هذه الأفكار سياقات السجستاني المشهورة التي وجدت صدىً واسعاً في كوزمولوجية إخوان الصفاء.
٣٩. ويضيف ناصر خسرو أنّ "النفس المشتقة فيما يتعلق بالعقل هي مبدأ للإمام وللجد" (**جامع الحكمتين**، ص١٥/٥-٩).
٤٠. انظر مقالاتي: "المدينة الفاضلة عند الفارابي وإخوان الصفاء: مقارنة" في س. ليدر وهـ. كيلباتريك ومارتل- توميان وهـ. شونيغ، مح.، *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union européenne des arabisants et islamisants, Halle, 1998*(لوفان، ٢٠٠٢)، ص٣-١٢؛ "جدل عقائدي ومواجهة سياسية عند إخوان الصفاء"، في أ. بيليتري، مح.، *Magaz. Culture e conttati nell›area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam.* Atti del XXI Congresso, Union européenne des arabisants et islamisants, Palermo, 27-30 settembre 2002 (باليرمو، ٢٠٠٣)، ص٣٣-٤١؛ "الدلالات الزمنية والدينية 'للسياسة الملكية' عند إخوان الصفاء"، في إيما غنّاجي، مح.، *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16-27 June 2003, Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. ٥٧ (٢٠٠٤)، ص٣٣٧-٣٦٥؛ "تاريخ النبي' عند إخوان الصفاء" في بنيامين أبراهموف، مح.، *Studies in Arabic and Islamic Culture II* (رَمَات - غان، ٢٠٠٦)، ص٧-٣١؛ "التاريخ واللغة والأيديولوجيا من وجهة نظر إخوان الصفاء حول الإمامة"، في ب. ميشالك - بيكولسكا و آ. بيكواسكي، مح.، *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress, Union européenne des arabisants et islamisants* (لوفان، ٢٠٠٦)، ص١٧-٢٧.

٩

جوانب من العلاقات الخارجية لقرامطة البحرين[١]

إيزتْفان هينال

I

حظي قرامطة البحرين، وهم الراديكاليون المنشقون عن الحركة الإسماعيلية، بسمعة مرعبة على نحو خاص في كلا أراضي الإمبراطورية العباسية الشرقية والغربية. ويعود السبب في ذلك، أولاً وقبل كل شيء، إلى قواتهم العسكرية التي مثّلت في ذلك الوقت الجيش الأكثر فاعليةً وإثارةً للفزع في مجمل أنحاء العالم الإسلامي، وثانياً، إلى غاراتهم المتواصلة وحملاتهم العسكرية المدمّرة على طرق القوافل في جنوب العراق والمراكز الحضرية في المنطقة. وشكّل حضورهم العسكري في المنطقة تهديداً دائماً لها، وأصبح واحداً من العوامل الأساسية المساهمة في تفكك الخلافة وانحلالها. ففي العام ٣١٦/ ٩٢٨ نجت بغداد بصعوبة من الاحتلال القرمطي، خلافاً لمكة التي عانت الكثير من اجتياحهم لها سنة ٣١٩/ ٩٣٠.

وكان قرامطة البحرين وغيرهم من الإسماعيليين الشرقيين المنشقين قد رفضوا الاعتراف بالخلفاء الفاطميين أئمةً لهم، وواصلوا تمسكهم بعقيدتهم السابقة بعد تأسيس الخلافة الفاطمية سنة ٢٩٧/ ٩٠٩، فكانوا، بهذا الشكل، لا يزالون ينتظرون

ظهور إمامهم المستور، محمد بن إسماعيل، بصورة المهدي الذي سيبتدئ الحقبة الدينية الختامية.[٢] فكانت شرعيتهم وسياساتهم المعارضة للإسلام السني والخلافة العباسية تقوم على تمثيل هذا القائد الثيوقراطي والكاريزماتي، الإمام - المهدي.

وعلى الرغم من إدراكهم الجيد لقوتهم العسكرية الخاصة، وبغض النظر عن حقيقة كون هذه القوة إحدى أدواتهم السياسية الأساسية، إلا أنهم عملوا أيضاً على استخدام نطاق واسع من الوسائل الدبلوماسية لبناء تحالفات وشراكات مع القوى الأخرى، مُظهرين مرونةً مدهشة لا ترتبط عادةً بمواقف واتجاهات الطائفيين، إلى جانب مناورات سياسية أدهشت معاصريهم بصورة لا تقل عمّا أحدثته لدى الباحثين المعاصرين.

وسينصبّ الاهتمام الرئيسي في هذه الدراسة على إلقاء الضوء على بعض هذه الجهود والدوافع الكامنة خلفها، وستكون مناقشة الأحداث العسكرية محدودة بما له علاقة بتوضيح مثل هذه الدوافع.

كانت الدعوة الإسماعيلية قد ظهرت في البحرين، الواقعة على الساحل الشرقي لشبه الجزيرة العربية إلى الجنوب من العراق، سنة ٢٨١/ ٨٩٤ أو ربما أبكر من ذلك بقليل، أي سنة ٢٧٣/ ٨٨٦. وكان مصطلح البحرين خلال الفترة الإسلامية الأولى يعني البر الرئيسي لمقاطعة الأحساء (أو الحسا) التي هي جزء من المملكة العربية السعودية اليوم، إضافةً إلى الجزيرة المعروفة بالبحرين اليوم، والمسمّاة آنئذٍ بجزيرة أوّال.

كانت البحرين في موقع قريب من مركز الإمبراطورية العباسية، ويتوضع على الطريق التجارية البحرية الرئيسي القادم من الهند والصين وأفريقيا إلى العراق. ولذلك فقد شكّلت القناة الأساسية للتجارة في منطقة الخليج. وكان تجّار البصرة وسيراف والبحرين وعُمان يستخدمون هذه القناة لنقل مختلف أنواع السلع، كالأحجار الثمينة والعاج والأخشاب والتوابل والمعادن. وكانت أراضي البحرين محاطة من جهات ثلاث بمراكز تجارية مزدهرة: البصرة من الشمال، وعُمان من الجنوب، وسيراف وسينيز وجنّابة على ساحل فارس. أما منطقة البحرين نفسها فكانت مأهولة بخليط متنافر من السكان، فكان القرويون الأنباط في الواحات، والحرفيون والتجار من أصول

فارسية و/أو يهودية يرتحلون عبر الخليج إلى موانئ كالبصرة وسيراف. وكانت بلدات البحرين ومدنها مهتمة بزيادة حصتها في التجارة الهندية الضخمة العابرة للخليج. أما الأرياف والمناطق الصحراوية فكانت مأهولة بعناصر من القبائل البدوية الفقيرة التي لم يكن لديها تقدير كبير لسكان الحضر الأغنياء.

وفيما يتعلق بحكام هذه المنطقة، الذين كانوا يُعيَّنون من قبل السلطات المركزية في دمشق أولاً، ثم في بغداد فيما بعد، فإنهم لم يستقروا في البحرين قط. وكان غياب السلطة الفعالة والقوية، إلى جانب الموقع الجغرافي الاستراتيجي، قد جعلا من البحرين أرضاً خصبة مناسبة لاستضافة المجموعات المتمردة. وكانت هذه الولاية قد أصبحت في السابق موئلاً للخوارج، وفيما بعد لثورة العبيد من الزنج. كما تواجدت جماعات شيعية في بلداتها، واشتدت العداوة بين هذه الولاية وبين مدينة البصرة الثرية.[٣]

II

كان أبو سعيد الجنابي، الذي يُعدُّ واحداً من الآباء المؤسسين للدعوة الإسماعيلية في البحرين، قد نجح، بحلول سنة ٢٨٦/ ٨٩٩، في اجتذاب مستجيبين كثيرين لدعوته من بين القبائل البدوية وسكان الحواضر على حدٍّ سواء، وتزوج بفتاة من بني سَنبَر، إحدى الأسر التجارية والإقطاعية البارزة في المنطقة. كما تطلّع إلى إيجاد حلفاء له من بين بدو الصحراء، ووجد طلبه في قبيلتي بني كلاب وبني عُقيل بشكل أساسي.

وتمكن أبو سعيد من غزو قسم كبير من البحرين إضافةً إلى بلدة القطيف في المنطقة الساحلية من شرقي الجزيرة العربية بمساندة من القبائل البدوية. وخلال فترة قصيرة كانت قواته تسيطر على الأراضي المحيطة بمدينة هَجَر، عاصمة البحرين، بينما أصبحت قريبة من البصرة.[٥] وقد أثبت التحالف بين دعوة أبي سعيد وبين أتباعها من بين السكان المستوطنين والبدو فعّالية شديدة بحيث أصبحت الجماعة القرمطية النامية مصدر خطر كبير يتهدد جيرانها في المنطقة.

وفي العام ٢٨٧/ ٩٠٠ أصبح القرامطة يسيطرون على ضواحي هَجَر، وبعد حصار

طويل سقط مقر الحاكم العباسي بأيديهم ووقع العباس بن عمرو الغنوي، الذي كان الخليفة المعتضد (ح. ٢٧٩-٢٨٩/ ٨٩٢-٩٠٢) قد عيّنه في منصبه، في الأسر، لكن تمّ إطلاق سراحه فيما بعد مع رسالة موجّهة إلى الخليفة.[٦] وعبَّر القائد القرمطي في رسالته عن رفضه للوجود العباسي وسلطتهم في المنطقة محذراً الخليفة كي يدعه بسلام ولا يتدخل في شؤون البحرين مرة أخرى. ثم أعلن بوضوح سلطته على المنطقة وقال:

> لِمَ تخرق هيبتك، وتدع جنودك يُقتلون، وتعطي الفرصة لأعدائك للطمع بك، فتوجيهك الجيوش إلي لأي سبب؟ إني رجلٌ أسكن في الصحراء حيث لا زرع ولا ضرع، إلا أنني استمتعت بتلك الحياة الخشنة... إعلم أني ما غصبتك بلداً كان في يدك ولا أزلت سلطانك عن عمل.

ويتابع أبو سعيد ليذكر أنه حتى في حالة قيام الجيوش العباسية بمهاجمته، فلن يكون للمهاجمين أي فرصة، أو ربما فرصة ضئيلة، للانتصار عليه، لأنه كان يشعر أنه في موطنه في تلك الأراضي الصحراوية النائية. وفضلاً عن الميزات العسكرية الفعّالة في ذلك النوع من البيئة الطبيعية، فقد تعززت ثقته بحقيقة أنه كان يترأس حركة مهدوية كانت في طور الصعود، وشعر أنه ليس بحاجة لمن يمنحه الشرعية عبر تكليف الخليفة له، خلافاً للحالة التي عاشها العديد من أمراء الحرب الآخرين في تلك الفترة.

وبعد ذلك بفترة قصيرة ألحق القرامطة هزيمة حاسمة بالجيش العباسي، وبدأت البصرة تتحسس التهديد والخطر مرة أخرى، على الرغم من عدم وقوع هجوم جديد على المدينة. فالمدينة كانت ذات أهمية كبيرة للحكومة العباسية من أجل السيطرة على تجارة البضائع القادمة من الهند ومن منطقة الخليج. غير أن القرامطة فشلوا في السيطرة على الطريق التجاري الذاهب إلى البصرة.[٧] لكنهم حاولوا مدَّ سلطتهم إلى المناطق المجاورة ومنها اليمامة وإلى عُمان بشكل خاص لأنها تحتل موقعاً استراتيجياً على الخليج يتحكم بالتجارة البحرية مع الشرق الأقصى.[٨] وأسس أبو سعيد مقر قيادته بالنتيجة قرب هَجَر في الأحساء، حيث تحولت فيما بعد لتصبح في عام ٣١٤/ ٩٢٦ عاصمة الدولة القرمطية في البحرين.

وكان أبو سعيد قد عبَّرَ في عدة مناسبات، مثل دعاة القرامطة الآخرين، عن اعتقاده الراسخ بالظهور الوشيك للمهدي، وزعم أنه يعمل باسم المهدي المنتظر الذي كانوا يتوقعون أن يظهر في العام ٣٠٠/ ٩١٢. ومن المحتمل جداً أن عدم تحقق توقعات الأعوان تلك قد تسبب بإحباط كبير داخل الدعوة أدى على الأرجح إلى مقتل رئيس تلك الولاية القرمطية الوليدة، أي أبي سعيد الجنابي، وقادة آخرين للحركة سنة ٣٠٠/ ٩١٣-٩١٤.[٩]

III

خَلَفَ أبا سعيد أكبر أبنائه السبعة، أبو القاسم سعيد، الذي حكم خلال السنوات التالية إلى جانب مجلس من علية القوم (العقدانية).[١٠]

وخلال فترة حكم أبي القاسم سعيد، الذي عُرف بطبيعته القيادية المسالمة، امتنع القرامطة عن إثارة المشاكل لأراضي الخلافة وحافظوا على علاقات جيدة مع الحكومة العباسية، حيث كانوا في الحقيقة منشغلين في مفاوضات واسعة مع الوزير العباسي المشهور علي بن عيسى بن جرّاح (ت. ٣٣٤/ ٩٤٦) بخصوص مبادراته السلمية. وكان الوزير العباسي قد بعث بالسفارات إلى القرامطة عقب توليه منصبه سنة ٣٠١/ ٩١٣، ثم في ٣٠٣/ ٩١٦ لمرة ثانية. ففي سنة ٣٠١/ ٩١٣ أشار علي بن عيسى على الخليفة المقتدر (ح. ٢٩٥-٣١٧/ ٩٠٨-٩٢٩) لإجراء اتصالات مع القائد القرمطي أبي سعيد من أجل إقامة علاقات أفضل، وكتب رسالة باسم الخليفة يعنّف فيها القرامطة وينصحهم داعياً إياهم لأداء الطاعة. غير أن أبا سعيد توفي قبل وصول الرسالة إلى القرامطة، وأجاب خلفاؤه على رسالة البلاط العباسي بردّ تصالحي أطلقوا معه، كبادرة حُسن نية، سراح الأسرى الذين توسط الرسول في قضيتهم.

وقال القائد القرمطي أبو القاسم سعيد في إحدى الرسائل التي كتبها إلى الوزير علي بن عيسى:

> إن ما ذكره عنا، وهو انفرادنا عن الجماعة، أقول، أيّدك الله، أننا لم ننفرد عن الجماعة ولا عن الطاعة والخضوع، ولكننا أُجبرنا على الانفصال

> عنها، وترك أوطاننا، وأُبيح دمنا. ... وكانوا في الأصل ينظرون إلينا كقوم شرفاء لا همّ لنا سوى تجارتنا ومعاشنا نائين بأنفسنا عن كل أشكال الإثم والذنوب، وملتزمين بأداء فرائض ديننا. غير أن بعض الناس من أصحاب الصفاقة والوقاحة، المعروفين بفسقهم، روّجوا شائعات بغيضة عنا، ودأبوا على تلويث سمعتنا بمزاعم ممارساتنا المشاعية في النساء فيما بيننا، وعدم التزامنا بالحلال والحرام. فكان علينا الهرب، وتمّ القبض على من خلّفنا وراءنا وقُيّدوا بالحبال والسلاسل، وأُجبرنا على اللجوء إلى جزائر نائية، وبعثنا بالرسل لإحضار أمتعتنا ونسائنا، لكنهم ما أجابونا إلى ذلك وقرروا شنّ الحروب ضدنا. فما كان لنا إلا أن حكّمناهم إلى السيف.[١١]

مثل هذه العبارات من جانب القائد القرمطي توحي بقوة أن الضغوط الخارجية والظروف السياسية هي التي أجبرت القرامطة على الانعزال واتخاذ المواقف الدفاعية. ويلقى هذا الاستنتاج دعماً إضافياً من عيّنات أخرى من مراسلاتهم التي أعلن فيها القرامطة أنهم يعتبرون أنفسهم مسلمين مخلصين، على الرغم من اتهام أعدائهم لهم بالكفر ووصف معتقداتهم بالانحراف والإلحاد. وأكدوا على الدوام معارضتهم لحكم العباسيين وأعوانهم بسبب الحياة المترفة التي عاشها هؤلاء، وقيامهم بأعمال تحرّمها الشريعة الإسلامية.[١٢]

ومن المحتمل أن قرار القرامطة بتنمية علاقات البحرين التجارية مع المناطق الأخرى في الخليج كان معززاً بموقعهم الجغرافي المناسب، ويبدو أنهم سعوا للحصول على فرصٍ تجارية من الحكومة العباسية. ولقيت مقاربتهم لهذه القضية قبولاً من جانب عليّ بن عيسى، الذي عُرف بلقب "الوزير الطيب"، آملاً، من خلال السماح بتنمية تجارتهم، تجنيب جنوب العراق غزواً قرمطياً. وسادت سياسة "السلام من أجل الامتيازات" طيلة الفترة التي كان فيها علي بن عيسى في السلطة، بل وسمح، قبيل طرده من منصبه في الوزارة سنة ٣٠٣/ ٩١٥-٩١٦، بإرسال المال والسلاح إلى القرامطة في البحرين ومنحهم بعض الامتيازات كحق استخدام ميناء سيراف والتجارة فيه بحرية.[١٣]

IV

وفي العام ٣١١/ ٩٢٣-٩٢٤، أو ربما قبل ذلك بقليل، استقال أبو القاسم سعيد مُكرهاً من منصبه لصالح شقيقه الأصغر والأكثر تشدّداً أبي طاهر سليمان، وفقد الوزير العباسي علي بن عيسى منصبه في الوزارة لصالح منافسه الرئيسي الشيعي ابن الفرات (ت. ٣١٢/ ٩٢٤) الذي كان أقل ميلاً لاتخاذ مواقف تصالحية تجاه قرامطة البحرين. وكنتيجة لذلك وضع القرامطة حدّاً لعلاقتهم السلمية المؤقتة مع الحكومة العباسية، واستغلوا هذه المناسبة لاستئناف أعمالهم العدائية ضد إمبراطورية الخليفة.[١٤]

وبعد أيام قليلة من التبديل الوزاري في بلاط الخليفة شرع قرامطة البحرين بسلسلة من الغارات استهدفت المدن الرئيسية في جنوب العراق، واستمروا في نهبهم قوافل الحجاج، منذ تلك الفترة ولمدة قاربت النصف قرن.

فبعد نهبهم مدينة البصرة سنة ٣١١/ ٩٢٣، هاجموا قافلة للحجاج كانت عائدة من مكة إلى هبير، وأسروا العديد من الحجاج البارزين، ومن هؤلاء الأمير الحمداني أبو الهيجاء، الذي سبق أن كَلّفَته الحكومة العباسية سنة ٣١١/ ٩٢٣-٩٢٤ بضمان أمن وسلامة طريق الحج.[١٥] وتمكّن أبو الهيجاء من التفاوض لإطلاق سراحه وسراح أسرى آخرين أيضاً. وقد رأى المؤرخ الفرنسي م. كنارد في هذه العلاقة الوثيقة الظاهرة مع القرامطة، الذين اعتادوا قتل أسراهم، علامةً على تعاطف بين القرامطة الإسماعيليين والحمدانيين الشيعة. لكن هـ. كينيدي يرى أن علامات المودة العرضية تلك بين الطرفين ربما كانت نتيجة تحولات آنية في المصالح السياسية أكثر من كونها تعاطفاً دينياً مستداماً.[١٦]

ولعب أبو الهيجاء دوراً رئيسياً في الدفاع عن العراق فيما بعد، إبان أزمة ٣١٥/ ٩٢٧-٩٢٨، عندما وصلت قوات القرامطة إلى موقع عين التمر قرب الأنبار على نهر الفرات، وشكّلت تهديداً جدياً لبغداد. وكان أبو الهيجاء وثلاثة من أخوته في الجيش الذي أُرسِلَ لإبقاء القرامطة تحت المراقبة.

وفي حين تلقى والده أبا سعيد دعماً من البدو عند بداية دعوته بشكل أساسي، إلا أن أبا طاهر الجنابي اتّبع سياسة خارجية أشمل جعلت من قواته العسكرية البدوية تعمل في خدمة تطوير مصالح التجار، الذين يشكلون الطبقة الأكثر أهميةً من سكان المدن

في البحرين. وشكلت مصالحهم، منذ تلك الفترة، عاملاً حاسماً في سياسته بحيث صارت تقرر كلاً من الأحوال الداخلية لكيان الدولة القرمطية وسياستها الخارجية. ونجد في روايات المؤرخين إشارات واضحة إلى التغيرات المتوالية لهذه السياسة.

ظهرت إمارة قرمطية مستقلة وسط هذه التغييرات السياسية وتطورت من مجرد حركة مهدوية راديكالية، وحصلت على الشرعية من تمثيلها للقائد الثيوقراطي الإمام – المهدي. وطبقت هذه الدولة بنجاح إجراءات متشددة في السياسة الخارجية دفاعاً عن مصالحها التجارية المحلية بشكل أساسي.

وكما ذكرنا أعلاه، كانت الحكومة العباسية قد منحت القرامطة سنة ٣٠٣/ ٩١٥ حقوقاً تجارية في ميناء سيراف، غير أن هؤلاء سرعان ما أدركوا أن ذلك غير كافٍ نظراً لموقعهم الإقليمي. والشيء المفهوم هنا هو أنهم كانوا يهدفون إلى تأمين حصة لهم في الأرباح من التجارة العابرة للخليج وتلك السالكة للصحاري السورية – العراقية وشبه الجزيرة العربية. ولذلك فقد انتقلوا إلى احتلال موانئ عُمان حيث أصبحوا يسيطرون على كامل الساحل الجنوبي للخليج من جهة شبه الجزيرة العربية. وحاولوا بعد ذلك إقامة نقاط سيطرة لهم على الجانب الفارسي من الخليج. وكان هجومهم على البصرة كافياً لإخافة التجارة البحرية وتحويلها من هذا الميناء المزدهر إلى موانئهم الخاصة حيث فرضوا عليها وجمعوا منها ضرائبهم الخاصة.[١٧] أما بالنسبة للطرق البرية، فكانوا قد التفتوا إلى طرق قوافل الحجاج التي تعتبر وسائط تجارية هامة أيضاً. ثم تحولوا إلى الطريق الذاهبة من الجنوب إلى الشمال والمحاذية للصحراء السورية – العراقية وحاولوا مهاجمتها والسيطرة على مراكز الأسواق المنتشرة على طول الطريق. وتركز اهتمامهم فيما بعد على مصادرة ما كانوا يسمونه بالضرائب ويسميه أعداؤهم بأموال "الخفارة" (أو الحماية).[١٨]

وعندما تمّ، في وقت ما عقب ذلك، إطلاق سراح أبي الهيجاء وأسرى آخرين من ضحايا الهجوم القرمطي الأول على قوافل الحجاج، وصل هؤلاء إلى بغداد كوفود لأبي طاهر مطالبين الخليفة بالتخلي عن الأهواز والبصرة وأراضٍ أخرى ومنحها للقرامطة.[١٩] لكن الطلب رُفض، فهاجم القرامطة الحجاج مرة أخرى سنة ٣١٢/ ٩٢٤–٩٢٥، ووقعت الكوفة تحت الحصار.[٢٠] وفي السنة التالية، ٣١٣/ ٩٢٦، لم

يُسمح للحجاج بمتابعة طريقهم بأمان إلا بعد دفعهم مبلغاً كبيراً من المال.[٢١]

في ظل تلك الظروف استدعى الخليفة العباسي المقتدر حاكم أرمينيا وأذربيجان، الأمير ابن أبي الساج، إلى العراق من أجل إبقاء الخطر القرمطي تحت السيطرة.[٢٢] وبعد نهبٍ إضافي تعرضت له الكوفة على أيدي القرامطة، وعندما تهدد الخطر بغداد نفسها بعث الوزير الخصيبي (ح. ٣١٣-٣١٤/ ٩٢٥-٩٢٧) بقوات عسكرية إضافية إلى ابن أبي الساج. وكان الأخير معسكراً في واسط استعداداً لمعركته القادمة مع القرامطة. وفي ٣١٤/ ٩٢٦ طُرِدَ الخصيبي من منصبه في الوزارة واستُدعي علي بن عيسى ليحلّ محله. وأجرى الوزير الجديد تحقيقاً في القرار الخاطئ للوزير السابق باستقدام قوات ابن أبي الساج التي اعتادت القتال في المناطق الجبلية بصورة أساسية. واقترح علي بن عيسى، بعد أن أدرك أن ابن أبي الساج لن ينجح في مهمته، استخدام قوات بدوية من بني أسد لحماية الحجاج ومن بني شيبان لمهاجمة القرامطة. غير أن نصيحته رُفِضَت. وفي جميع الأحوال، جرى السعي لتطبيق هذه الخطة فيما بعد، لكن بعد فوات الأوان. وتعرضت قوات الخليفة للهزيمة مرة ثانية ووقع ابن أبي الساج نفسه في الأسر حيث قُتِلَ فيما بعد، عام ٣١٥/ ٩٢٨.[٢٣]

وعند ذلك تقدّم القرامطة حتى وصلوا ضفاف الفرات واستولوا على الأنبار وعبروا النهر بنيّة دخول بغداد. ودقّ ناقوس الخطر في العاصمة جرّاء هذه التطورات، لكن تقدمهم توقف مؤقتاً بتدخلٍ من جيش مؤنس الخادم (ت. ٣٢١/ ٩٣٣)، أمير الجيوش العباسي، الذي سبق له الدفاع عن مصر ضد القوات الفاطمية.[٢٤] وفيما عدا ذلك، لم يكن باستطاعة الحكومة العباسية معالجة الحالة والتعامل معها.

وأثار تواجد قرامطة البحرين في المنطقة، الذي استمر قرابة السنتين، إخوتهم في الدين من المقيمين في سواد الكوفة في جنوب العراق وحرّضهم على التمرد والثورة.[٢٥] وكانت القبائل البدوية التي تجوب منطقة سهول تل فخار وجُنبُلاء بين الفرات وواسط - بنو رفاعة وبنو ذُهل وبنو عبس وبنوعجل - ممن سبق لهم أن شهدوا نشاطاً مكثفاً للدعوة الإسماعيلية بينهم لما يقرب من خمسين عاماً، قد دبّ فيها النشاط مرة أخرى وقررت إنشاء "بلد" (أو دولة) المهدي.[٢٦] غير أن قوات القرامطة انسحبت بصورة مفاجئة إلى الضفة الغربية للفرات وعادت إلى البحرين بسبب الحالة

المضطربة لوضعهم الداخلي.[٢٧]

وطبقاً للمصادر، فقد ترافق نشاط القرامطة العسكري المكثف خلال هذه الفترة بارتفاع مدّ التوقعات الإيسكاتولوجية. ففي تلك الفترة كان أبو طاهر، شأنه في ذلك شأن بقية دعاة القرامطة في الأراضي الشرقية، ينتظر الوصول الوشيك للمهدي على أساس من حسابات فلكية أعقبت اقتران كوكب المشتري مع زحل سنة ٣١٦/ ٩٢٨. وكان منتظراً لهذا الاقتران، وفقاً للمعتقدات القرمطية، أن ينهي دور الإسلام ويبتدئ الحقبة الدينية الأخيرة والنهائية. واستعداداً منهم لاستقبال المهدي فقد أنهوا تشييد حصن منيع قرب الأحساء أطلقوا عليه تسمية "دار الهجرة".[٢٨]

ثمة رسالة منسوبة إلى أبي طاهر يعود تاريخها إلى حوالي ٣١٣/ ٩٢٥، احتفظ بها مؤرخ يمني من القرن الخامس/ الحادي عشر يدعى محمد بن مالك الحمادي.[٢٩] وطبقاً لفرانسوا دو بلوا، فإن مؤلف الرسالة، أي أبا طاهر، يقدّم نفسه بأسلوب نثري مقفّى كمدافع عن نقاء الدين وطهارته، ويعتبر الموقف المتشدد الصريح في نص الرسالة برهاناً قوياً على صحتها. لقد أعاد أبو طاهر توجيه جميع التهم التي كان الخليفة يتهم بها [القرامطة] باتجاه الخليفة نفسه. فاتهمه بأنه شخص فاسق خلقياً وتحيط به حاشية فاسقة، وراح يشير إليه بلقب "أمير الفاسقين". وذهب إلى تبرير ما ارتكبه هو نفسه من أفعال مدمرة وقاتلة بالزعم أنه ما فعل ذلك إلا بعد التأكد من أن ضحاياه قد ارتكبوا أفعالاً آثمة ومشينة لا يرتكبها سوى الفاسقين، فقال: "ما فعلت ذلك إلا بعد وضوح الحجة كإيضاح الشمس... ومعاينتي منهم أخلاق الفجار". لقد صاغ أبو طاهر جميع هذه التهم بأسلوب الحديث الصارم لوريث شيعي راديكالي من عقلية خارجية متشددة ترفض تماماً الاعتماد على المرجعيات الدينية السنية المعتمدة، فأشار إلى الخليفة بأنه ذلك "الذي يكذب بشأن الله عز وجل وبشأن رسوله – صلى الله عليه وآله – مؤيداً بسلسلة أحاديث بأسانيد عن مشايخ فجرة". ويجب فهم تصريحات أبي طاهر في الرسالة في سياق المناخ المعاصر المُشبع بتوقعات مهدوية قوية واسعة الانتشار نجد انعكاساً لها في العبارة التالية لأبي طاهر: "... الإمام المنتظر [أي المهدي] قد نهض كأسد شرس غاضب، فالكل ملتحفون بالنصر ومتمنطقون بسيوف الغضب، وليسوا بحاجة لتأييد الأعراب. ولا يمكن أن يُلام فيما يسعى إليه في سبيل

الله". ورأيي المؤكد هو أن أبا طاهر، بالمقارنة مع رأي دو بلوا، لا يزعم هنا أنه المهدي المنتظر، وهو إعلان كان سيتناقض تماماً مع حادثة المهدي المزيف الفاصلة التي وقعت في وقت لاحق. وأجد أن مثل هذه التحولات السريعة في سياسة أبي طاهر وتصريحاته غير محتملة، وكذلك تلك التي تخص خطط القرامطة لمهاجمة مكة، التي لا بد وأنها قد تفتقت بصورة مسبقة ضمن دوائرهم.[٣٠]

في مثل هذه الظروف كان هجوم قوات أبي طاهر المفاجئ على مكة سنة ٣١٧/ ٩٣٠ خلال موسم الحج، وذبحهم الحجاج، واقتلاع الحجر الأسود وحمله معهم لإثبات نهاية دور الإسلام. وقد هزَّ عملهم غير المسبوق هذا العالم الإسلامي، وتروي معظم مصادرنا أن الخليفة الفاطمي عبد الله بعث برسالة إلى أبي طاهر، عقب ذلك بفترة قصيرة، وبّخه فيها على فعلته وطلب إليه إعادة الحجر الأسود إلى مكانه في الكعبة. غير أن هذا الطلب، شأنه شأن طلبات أخرى مماثلة تقدم بها العباسيون، لم تلقَ أذناً صاغية في البحرين.[٣١]

وباحتلالهم عُمان سنة ٣١٨/ ٩٣٠ أكمل قرامطة البحرين هيمنتهم على المنطقة وشكلوا خطراً دائماً لجيرانهم. وأخيراً أصبحوا في مركز يمكّنهم من إعادة محاولة غزو جنوب العراق. فتقدموا سنة ٣١٩/ ٩٣١ في جنوب العراق، لكن فقط حتى مدينة الكوفة التي تعرضت للنهب مرةً ثانية.[٣٢]

ولم يوقف تقدمهم الجائح سوى تطورات ومشاكل داخلية ظهرت داخل الجماعة القرمطية في البحرين. ففي رمضان من عام ٣١٩/ ٩٣١ تخلى أبو طاهر، الذي كان ينتظر ظهور المهدي منذ ٣١٦/ ٩٢٩، عن الحكم وقلّده لشاب فارسي من أصفهان كان أسيراً لديه، وأعلن أن هذا الشاب هو المهدي المنتظر، وأن دوراً دينياً جديداً وختامياً، أي دور الجنة على الأرض، قد بدأ. غير أن الأحداث اتخذت مساراً مختلفاً جداً عمّا كان متوقعاً عموماً من قبل القرامطة الشرقيين المنشقين فيما يتعلق بظهور المهدي، الذي سيكشف عن الحقائق المستورة في الكتب الدينية لأنبياء اليهودية والمسيحية والإسلام، ويضع حدّاً لدور الإسلام. لكنّ الأصفهاني أعلن خلال فترة حكمه القصيرة بطلان جميع الأديان السابقة، وأمر بإدانة جميع الأنبياء ولعنهم. ثم أجاز ممارسة شتى أنواع السلوك المتطرف، بل إنه أقدم على قتل قادة قرامطة بارزين. وهذا

ما أجبر أبا طاهر على إعدامه في النهاية والاعتراف بأنه قد خُدع بمهدي مزيف.[٣٣]

وتُظهر هذه المحاولة المؤسفة لإقامة دولة ثيوقراطية يرأسها المهدي أن توقعات قرامطة البحرين لظهور المهدي وقدومه لم تكن ذات صلة بالإمام – الخليفة الفاطمي الظاهر جسدياً، على الرغم من أن الدوافع الكامنة وراء هذه الأحداث كانت معقدة للغاية. كما كان لحادثة المهدي المزيف، من جهة أخرى، تأثيرها البالغ على الروح المعنوية لقرامطة البحرين الأمر الذي أضعف نفوذهم وتأثيرهم على القرامطة المنشقين الآخرين في الشرق. فقام الكثير من أنصارهم، ولا سيما من أعاجم العراق وشيوخ القبائل البدوية، بمغادرة البحرين خلال العقود القليلة التالية وعرض خدماتهم على جيوش الحكام المسلمين من أهل السنّة.[٣٤]

ويبدو أن قرامطة البحرين قد عادوا إلى معتقداتهم السابقة، بعد رفضهم وإنكارهم للمهدي المزيف، وزعموا أنهم يتصرفون وفقاً لتعاليم وإرشادات المهدي المستور. وشهدت السنوات التي أعقبت انتهاكهم حرمة الكعبة في مكة وحادثة المهدي المزيف الفاصلة هبوطاً مُبرَّراً بينهم في توقعاتهم الإيسكاتولوجية، وعادت المصالح التجارية لتطفو على السطح وتصبح العامل الرئيسي المؤثر في سياسة القرامطة. كما تم إحياء مبدأ "السلام من أجل الامتيازات" الذي أعطى أولوية للمصالح الاقتصادية على العقائدية، وهذه سياسة سبق وأثبتت نجاحها في زمن الدعوة المبكرة في ظل قيادة أبي القاسم سعيد، أكبر أبناء مؤسس الجماعة أبي سعيد الجنابي.

وسعى القرامطة، ضمن روح هذا المسعى، باتجاه أماكن أكثر فائدةً لحملاتهم وغزواتهم. فانطلقوا من مينائهم في القطيف ليعبروا الخليج نحو المناطق الساحلية المقابلة من إيران. وقد عانت مدينتان ساحليتان في إقليم فارس من هجماتهم: سينيز في العام ٣٢١/ ٩٣٣ وتاووج في العام ٣٢٢/ ٩٣٤.[٣٥] وكان هدفهم الواضح تدمير أي مراكز لصناعة النسيج التي قد تُنافس مراكزهم في الأحساء. ونفذوا غارات إضافية ضد جنوب العراق وجنوب فارس في الوقت الذي واصلوا فيه إغلاق طرق قوافل الحج، فلم تغادر العراق ولا المناطق الشرقية أي قوافل للحج خلال الفترة بين ٣١٧/ ٩٢٩ إلى ٣٢٧/ ٩٣٩ خوفاً من القرامطة باستثناء مناسبتين حصلوا فيهما على أذنٍ منهم.[٣٦]

وبما أن الحج أصبح مستحيلاً لسنوات، ومع تواصل الأعمال الحربية للقرامطة،

فقد دخل حاجب الخليفة العباسي الجديد، الراضي (ح. ٣٢٢-٣٢٩/ ٩٣٤-٩٤٠)، محمد بن ياقوت، في مفاوضات مع أبي طاهر في العام ٣٢٢/ ٩٣٤ بهدف الاعتراف بسلطة الخلافة، ووضع حدٍّ لتدخل الأخير بأمور الحجيج، وإعادة الحجر الأسود إلى الكعبة. وسيحصل أبو طاهر، مقابل ذلك، على تفويض رسمي بحكم المناطق التي امتلكها بحكم الواقع أو افتتحها عنوةً. غير أن القرامطة رفضوا مرة أخرى إعادة الحجر الأسود إلى مكانه الأصلي لكنهم وافقوا على وقف عرقلة طرق قوافل الحج وعرضوا قراءة خطبة يوم الجمعة باسم الخليفة العباسي إذا ما سُمح لهم بالحصول على مؤن من البصرة واستخدام مينائها بحريّة – ومن الواضح أن ذلك كان يشكّل حاجة أساسية لواحة منطقة البحرين.[٣٧] غير أن أبا طاهر لم يفِ بوعده بالتوقف عن عرقلة الحج، لأن القرامطة هاجموا قوافل الحجاج في السنة التالية. فعاد معظم الحجاج، نتيجةً لذلك، إلى بغداد دون أن يكملوا حجهم.[٣٨]

وعلى الرغم من رفضهم عروض بلاط الخلافة في بغداد، إلا أن رغبة قرامطة البحرين بالموافقة على تسوية سلمية شكّل خطوة باتجاه تجديد سياستهم السابقة "السلام من أجل الامتيازات".[٣٩] ومع ذلك فقد هاجموا طريق الحج مرة أخرى وهزموا قوات الخليفة بين الكوفة والقادسية واحتلوا بلدة الكوفة نفسها عدة أيام قبل العودة إلى البحرين.[٤٠] ثم عاد أبو طاهر ودخل الكوفة مرة ثانية عام ٣٢٥/ ٩٣٧ وأجرى مزيداً من المفاوضات مع أمير الأمراء العباسي الجديد ابن رائق. وكان ابن رائق قد اقترح، ردّاً على طلب القرامطة بأن يمنحهم الخليفة مبلغ ١٢٠،٠٠٠ دينار فضة سنوياً إضافةً إلى مؤن أخرى، أن يعتبر أبو طاهر وقواته أنفسهم منضوين تحت سلطة الخليفة وفي خدمته، وأن يكون هذا المبلغ بمثابة رواتب لهم. غير أن الاتفاق لم يتحقق.[٤١]

وأخيراً، وبعد مفاوضات مطوّلة جرت سنة ٣٢٧/ ٩٣٨-٩٣٩، نجح القرامطة في البحرين في إقامة سلام مع السلطات في بغداد، كما تمَّ التوصل إلى اتفاق بين أبي طاهر وبين الحكومة العباسية عبر جهود علوي من الكوفة وصديق للقائد القرمطي يُدعى أبا علي محمد بن يحيى. وتعهد القرامطة، بموجب هذا الاتفاق، بحماية الحجاج مقابل جزية سنوية تبلغ ١٢٠،٠٠٠ دينار تُدفع من الخزينة العباسية.[٤٢] وفي روايته للأحداث

المتعلقة بهذه الاتفاقية يؤكّد عبد الجبار الهمذاني أن أبا طاهر كان هو المُبادر في هذا الشأن. ونسب عبد الجبار ذلك إلى الدور الضاغط للحلفاء من القبائل على أبي طاهر للوصول إلى تسوية في أعقاب حادثة المهدي المزيف الكارثية.[٤٣] ويروي أيضاً أن أبا طاهر قد اعتذر للخليفة الراضي عن السلوك العدواني السابق لأتباعه وأدان تحالفاتهم القبلية التي عاشت من خيراته، ومع ذلك فقد عصته.[٤٤] وما هو مؤكّد هو أن الاتفاقية قد ساهمت بصورة هامة في استعادة سمعة القائد القرمطي ومكانته بعد أن نالت منها حادثة المهدي المزيف.

وفيما يخص قوافل الحجاج فقد تمَّ فرض ضرائب على كل شخص وكل حمولة من البضائع. وبادر القرامطة بتولي قيادة القوافل لضمان وصولها إلى هدفها سالمةً مقابل ضريبة الحماية تلك التي سمّيت "الخفارة"، والتي أصبح على الحجاج دفعها منذ ذلك الوقت. واستمر العمل بهذا التدبير حتى عام ٣٣٥/ ٩٤٧، عندما لم تعد القوافل قادرة على المسير بأمان نتيجة مصاعب أولية واجهها الأمير البويهي معز الدولة (ح. ٣٣٤–٣٥٦/ ٩٤٥–٩٦٧) في تعامله مع القرامطة. وعادت السلامة إلى قوافل الحجاج سنة ٣٣٩/ ٩٥١، واستمرت هذه الحالة دون انقطاع حتى سنة ٣٦٤/ ٩٧٤، عندما عرقلت اضطرابات العراق تجار بغداد وحالت دون التحاقهم بالخراسانيين الذين أكملوا حجهم دون أي عوائق.[٤٥]

V

تولى السلطة بعد وفاة أبي طاهر سنة ٣٣٢/ ٩٤٤ أخوته، السادة الرؤساء، بصورة جماعية، وواصلوا تطبيق سياسته السلمية الحديثة العهد. وهكذا واصل الحجاج سفرهم الآمن دون إزعاج، لكنّ الحجر الأسود بقي محتفظاً به في الأحساء. ومن بين أخوة أبي طاهر تولّى أبو القاسم سعيد (ت. ٣٦١/ ٩٧٢) وأبو منصور أحمد (ت. ٣٥٩/ ٩٧٠) القيادة في الإمارة القرمطية؛ بينما قام ابن الأخير، أبو علي الحسن (ت. ٣٦٦/ ٩٧٧)، المعروف أيضاً بالحسن الأعصم، بمهام قائد الجيش. أما أبناء أبي طاهر السبعة الباقون على قيد الحياة – وأكبرهم يدعى سابور (ت. ٣٥٨/ ٩٦٩)

- فقد أُهملوا وهُمِّشوا بصورة نهائية. لكنّ النفوذ الأعظم مارسه، طبقاً لابن حوقل، شيخ بني سَنْبَر، أبو محمد سنبر، وهو الشخص الذي قام عام ٣٣٩/ ٩٥١ بإعادة الحجر الأسود إلى مكة بعد سرقة القرامطة له من حرم الكعبة.[٤٦]

وبحلول منتصف القرن الرابع/ العاشر كان الخلفاء العباسيون ألعوبة في أيدي سلسلة من أمراء الحرب الأتراك والإيرانيين الذين حملوا لقب "أمير الأمراء" وتولوا السلطة الفعلية في الدولة، مع أن فترة حكم كل واحد منهم كانت قصيرة في العادة. ففي العام ٣٣٤/ ٩٤٥ أنعم الخليفة باللقب على أحد أفراد الأسرة البويهية التي سيطر أمراؤها على بغداد وتحولوا إلى حماة حقيقيين للإمبراطورية العباسية لمدة تجاوزت القرن من الزمن. ثم سعى البويهيون، بصفتهم سادة العراق وإيران الغربية، لاستعادة السيطرة على الخليج بساحليه [الغربي والشرقي] اللذين خسرهما العباسيون، وهكذا أصبحوا ملزمين بمواجهة قرامطة البحرين. وبما أنهم كانوا يسيطرون على الهضبة الإيرانية ويتوسعون داخل العراق فقد كان البويهيون في موقع ملائم وبإمكانهم السيطرة على معظم الطرق التجارية من الشرق إلى الغرب ومن الشمال إلى الجنوب، إلى جانب أن سيطرتهم على ساحل الخليج الجنوبي قد مكّنتهم من المشاركة في تجارة المحيط الهندي.[٤٧]

وكان الانهيار البطيء للبنية العسكرية والإدارية للخلافة قبيل حلول الفترة البويهية قد اجتذب غزوات القبائل العربية، مع أنها اقتصرت في البداية على غارات القرامطة على جنوب العراق، وتلك التي شنّها الأعراب من البدو وشاركهم فيها الحمدانيون في الشمال. غير أن مؤنساً الخادم كان حريصاً على إبعاد الأعراب عن تأييد طموحات الحمدانيين بعد انحسار تهديد القرامطة. لكن، ومع بروز منصب "أمير الأمراء"، أصبح العرب مصدراً للقوة البشرية للجيوش الصغيرة التي يقودها أي منافس على السلطة. وهذا ما طبقته التحالفات العسكرية المتنوعة في العراق عندما استغلت خدمات القرامطة وخدمات قبائل بني تميم والقشيريين والنميريين.[٤٨]

ففي الجنوب حصل القرامطة على حق حماية قوافل الحج طيلة الفترة ٣٢٤-٣٣٤/ ٩٣٦-٩٤٥، وهو أمر كانوا راضين عنه. وقد ضمنت الضريبة المفروضة على البضائع والأشخاص المغادرين العراق مروراً آمناً إلى مكة والمدينة. ولم يعد

ضرورياً في مثل هذه الظروف تكليف قوات عسكرية بتأمين سلامة الطرق الرئيسية، لأن الحمدانيين والقرامطة كانوا يقومون بهذه المهمة إلى حدٍّ ما.[٤٩]

وكان أمراء بني بويه الأوائل في العراق، معز الدولة وبختيار عز الدولة (ح. ٣٥٦-٣٦٦ أو ٣٦٧/ ٩٦٧-٩٧٧ أو ٩٧٨)، قد واصلوا اعتمادهم على الحمدانيين في تأمين طرق الشمال والشرق. أما طريق خراسان فقد أُسندت إلى الأكراد في منطقة حلوان. لكن لم يكن للقرامطة موضع في هذه التدابير التي وضعها معز الدولة. فقد حُرِموا من امتيازاتهم القديمة المتعلقة بملكية الصحراء إلى الغرب من البصرة. وتضاءلت قوتهم عندما كان معز الدولة قادراً بنفسه على توفير حماية كافية لقوافل الحجاج. غير أن الحالة تغيرت في ظل حكم بختيار، سواء أكان ذلك بسبب نهضة القوة العربية في الجنوب أو لسببٍ يتعلق بإهماله، وشعر بالحاجة للتصالح مع القرامطة عن طريق منحهم إقطاعاً في منطقة سقي الفرات مقابل ضمان مرور الحجاج بحريّة.[٥٠]

وانطلق البويهيون، بعد احتلالهم بغداد بفترة قصيرة، للاستيلاء على البصرة التي كانت بأيدي أسرة البريديين الشيعية المتنفذة والثرية جداً نتيجة عملها في التزام الضرائب عملياً منذ السنوات الأخيرة للحكومة المركزية الفعّالة. وتمّ احتجاز أبي القاسم، آخر أفراد أسرة البريديين، ووضعه تحت المراقبة لمدة سنتين عبر منحه عقداً بالتزام متأخرات الضرائب في واسط بقيمة بلغت ١,٦٠٠,٠٠٠ درهم. لكن ما إن تم الوصول إلى تسوية مع الأمير الحمداني ناصر الدولة (ح. ٣١٧-٣٥٧/ ٩٢٩-٩٦٨) حتى حوَّل معز الدولة انتباهه نحو البصرة وأخضع البريديين بصورة نهائية سنة ٣٣٦/ ٩٤٨. وبذلك اكتملت سيطرة البويهيين على المراكز الرئيسية في العراق، وأصبحت أهم الموانئ البحرية في منطقة الخليج في أيديهم، بينما أُجبِرَ أبو القاسم البريدي على الفرار إلى قرامطة البحرين في هجر.[٥١]

ومن جهتهم لم يُقدِم القرامطة على مهاجمة البصرة إبان فترة سيطرة البريديين عليها، وهذا مؤشر على العلاقات الودية التي كانت قائمة بين الطرفين. وظهر ذلك جلياً في الهدايا الثمينة التي قدّمها أبو عبد الله البريدي إلى أبي طاهر بمناسبة مولد ولد الأخير سنة ٣٣١/ ٩٤٢. وكانت العلاقات الجيدة بين البريديين وقرامطة البحرين عامل تشجيع للتجارة عبر البصرة، وتقاسم منافعها الطرفان. لكن من الواضح أن هذه

الحالة لم تكن في صالح البويهيين ولا تجار عُمان على حدٍّ سواء.

ومع ذلك فقد أقدم البويهيون، بعد أن ثبّتوا أقدامهم في البصرة، على محاولة الوصول إلى تفاهم مع القرامطة. وعلى الرغم من أن القرامطة ظهروا وكأنهم قد قبلوا بمبادرات البويهيين تلك، فقد وجدت اختلافات عميقة بينهم بسبب محاولات القرامطة السيطرة على الجانب الفارسي من الخليج.[٥٢] ولإثبات سلطتهم بعث القرامطة برسالة إلى معز الدولة أعلنوا فيها اعتراضهم على تقدّمه في منطقة يعتبرونها لهم دون أذنٍ منهم. غير أن الأمير البويهي تجاهل رسالتهم وأخبر الرسول أن أحد أهداف سيطرته على البصرة كان منع القرامطة من كسب المزيد من القوة.[٥٣]

ثم أن العُمانيين، الذين بذلوا كل جهد ممكن للحفاظ على مصالحهم، سعوا، وقد أدركوا الخلاف بين البويهيين وقرامطة البحرين، للتعاون مع القرامطة ضد أمراء البويهيين في بغداد.[٥٤] وطبقاً للمسعودي، فقد كانت للقرامطة مصالح في عُمان ووجدت لهم قاعدة عسكرية هناك مكّنتهم من بسط نفوذهم والتدخل في شؤون المنطقة.[٥٥] وكان البويهيون قد تجاهلوا دور القرامطة بصفة مؤقتة وكرسوا جهدهم ضد العُمانيين وحدهم.[٥٦] ولا جدال في أن الاحتلال النهائي لعُمان، أي لتلك المنطقة الاستراتيجية والحيوية من الساحل الجنوبي للخليج، سواء أكان من قبل بويهيي العراق أم فارس، قد ارتبط بوضوح باعتبارات تتصل بالأمن الاقتصادي. ومع ذلك يجب أن نذكر أن القرامطة لم يعودوا قادرين على إثبات نفوذهم وتأكيده في المنطقة.[٥٧]

ومن أجل إبعاد التهديد المرتقب من القرامطة عنهم سعى معز الدولة للتوصل إلى اتفاقية سلام معهم. ونجح الطرفان في الوصول، في نهاية الأمر، إلى اتفاقية سنة ٣٣٦/ ٩٤٨ تأسست على مصالحهما المشتركة ومكّنتهما من العيش سوية بسلام. وسمح البويهيون للقرامطة، بموجب هذه الاتفاقية، بتحصيل الضرائب، عبر دار للجمارك خاصّة بهم، عن البضائع الخارجة براً من البصرة والعراق إلى البحرين سالكةً الطريق الموازية لطريقهم عبر بوابات البصرة.[٥٨] كما حصلوا على مكتب جمركي آخر قائم على جزيرة أوّال الواقعة على الطريق التي تسلكها سفن التجار وهي داخلة إلى البصرة والعراق أو خارجة وهي متجهة إلى عُمان وسيراف والهند والصين وأفريقيا. وتضمّنت الاتفاقية ملحقاً يحدّد الضريبة المفروضة على طرق الحج البرية الهامة من

بغداد والكوفة والبصرة. فمن أجل كسبهم إلى جانبهم كان البويهيون على استعداد للذهاب بعيداً إلى حدّ ما في منح الامتيازات للقرامطة، بل وتقييد تجارتهم مع ميناء سيراف وتحويل كامل تجارتهم إلى ميناء البصرة حيث يتقاسم الطرفان المنافع.[٥٩]

في مثل هذه الأحوال من العلاقات الودية تقريباً واصل القرامطة بإرادتهم الحرة الالتزام باتفاقيتهم السلمية مع البلاط في بغداد، وأعادوا الحجر الأسود في نهاية الأمر إلى الكعبة سنة ٣٣٩/ ٩٥٠–٩٥١، ولكن ليس استجابةً لطلب الخليفة الفاطمي المنصور (ح. ٣٣٤–٣٤١/ ٩٤٦–٩٥٣)، كما اعتقد بعض العلماء. وكان الأخوة الجنابيون قد بعثوا برسالة إلى بغداد أعلنوا فيها نيتهم إعادة الأثر المقدس إلى مكانه. وتولى العملية أبو محمد سنبر، الرجل الأقوى في البحرين في تلك الفترة، فدخل مكة حاملاً الحجر الأسود ويصحبه والي المدينة المقدسة، ثم وضع الحجر بيديه في مكانه وقام أحد الحرفيين بتثبيته في موضعه الصحيح. وأعلن ابن سنبر لوالي مكة أنهم ما أعادوه تحت أي ضغوط وإنما من أجل صالح الحجاج، حيث شعروا أن الحج لا يكتمل من دون الحجر الأسود. فقال وهو يعيد الحجر إلى مكانه: "أخذناه بقدرة الله ورددناه بمشيئته".[٦٠]

شكّلت وفاة أبي طاهر سنة ٣٣٢/ ٩٤٤ وإعادة الحجر الأسود إلى مكة سنة ٣٣٩/ ٩٥١ نقطة تحول في تطور دولة القرامطة في البحرين: فالجماعة القرمطية، التي شرعنت نفسها بالزعم بأنها تمثل الإمام المهدي، حصلت على اعتراف جيرانها بها خلال عملية الترويج لمصالحها الاقتصادية، بل والتجارية بصورة دقيقة، وذلك عبر اتّباع سياسة خارجية توسعية متشددة في البداية، ثم التوصل إلى اتفاقيات وتفاهمات مع مختلف الشركاء على أساس مبدأ "السلام من أجل الامتيازات". وبهذا الشكل تمكّنت الجماعة القرمطية من إقامة دولتها والحصول في النهاية على الاعتراف والشرعية عبر الاندماج في النظام السياسي لتلك الفترة واستيعابه.

وأوقف القرامطة غاراتهم داخل العراق وهجماتهم على قوافل الحجاج بعد إعادتهم الحجر الأسود إلى مكة. فلم يدوّن المؤرخون أي نشاط عسكري لهم لمدة تزيد على العقد من الزمن. بل وقاموا، من جهة أخرى، بتوفير المرافقة المسلحة لقوافل الحجاج. وصرنا نجد، حتى في بغداد، عناصر من القرامطة في حاشيات بعض

الأمراء.[٦١] وعامل القرامطة البصرة كجزء من منطقة نفوذهم، ولذلك اعتقدوا أن جميع الأراضي الساحلية للخليج، الممتدة من عُمان إلى جزيرة أوّال وإلى البصرة، كانت تحت سيطرتهم. كما امتد نفوذ قوتهم ليشمل جميع المناطق الشمالية من شبه الجزيرة العربية باتجاه حدود فلسطين والشام؛ وصاروا يُكرمون في هذه المناطق باعتبارهم قوة محترمة تحافظ على القانون والنظام والسلام، بعد أن كانوا مجرد لصوص في نظر العامة. وعندما قام بدو بني سُليم سنة ٣٥٥/ ٩٦٦ بسلب قافلة الحجاج القادمة من مصر وسورية كان القرامطة هم من أجبروا اللصوص على إعادة المسلوبات العائدة للمصريين إلى كافور، الحاكم الإخشيدي لمصر، لأن القرامطة كانوا الحُماة غير المستبعدين لقوافل الحجاج، وبالتالي فهم ملزمون بمنع أعمال السرقة والنهب.[٦٢]

وحافظوا على علاقات جيدة فيما بعد مع الحكام البويهيين الذين لم يتمكنوا أبداً من السيطرة عليهم. فقد سبق لبختيار عز الدولة أن كان على وفاق مع القرامطة، حيث عرض المساعدة على الحسن الأعصم سنة ٣٥٩/ ٩٧٠ عندما كان الأخير يتقدم على رأس جيش لقتال الفاطميين في سورية.[٦٣] كما حصلوا في ظل حكم بختيار على إقطاع منحة من الحاكم وصلت قيمته إلى ٤٠٠،٠٠٠ درهم. وعندما وقع بختيار في فخ نزاع بين قواته العسكرية التركية والديلمية في بغداد سنة ٣٦٣/ ٩٧٣-٩٧٤ بعث برسائل إلى الحمدانيين وقرامطة البحرين يطلب دعمهم ضد حاجبه سَبُكْتجين.[٦٤] غير أن أبا شجاع عضد الدولة (ح. ٣٦٧-٣٧٢/ ٩٧٨-٩٨٣) نجح فيما بعد في كسب القرامطة إلى صفه منهياً تحالفهم مع بختيار، ابن عمه ومنافسه. وهكذا، ما إن انطلقت جيوش شيراز في مسيرها باتجاه العراق سنة ٣٦٦/ ٩٧٧ حتى سارع القرمطي أبو بكر محمد بن شاهويه إلى الكوفة وقرأ الخطبة على منابرها باسم عضد الدولة والخليفة العباسي الطائع (ح.٣٦٣-٣٩٣/ ٩٧٤-١٠٠٣).[٦٥]

وبقي ابن شاهويه مقيماً في بلاط عضد الدولة كممثل رسمي للقرامطة، ويبدو أن صوته كان مسموعاً في مجلسه ومجلس خليفته. وانصبّ اهتمام عضد الدولة في العراق والشمال على سلامة الطرق التجارية، كما كانت الحال معه في فارْس وكرمان، ولذلك فقد استمر في استخدام القرامطة والاستفادة من قوتهم. بل إنهم تمتعوا في الحقيقة ببعض الامتيازات مثل حصولهم على إقطاع ووجود ممثل لهم

في العاصمة، لكنهم حُرِموا، كما يبدو، من حق جباية ضرائب من قوافل الحجاج.[٦٦] وتشير روايات المؤرخين بصورة متكررة إلى شراكتهم الودية مع البويهيين القائمة على مصالح الطرفين المشتركة. وقد دعم القرامطة البويهيين بصورة فعالة في صراعهم ضد السامانيين (٢٠٤-٣٩٥/ ٨١٩-١٠٠٥) بخصوص السيطرة على الريّ، وبذلوا جهدهم في مناسبتين من أجل مساعدة حلفائهم.[٦٧] ومن المحتمل أنهم كانوا مهتمين بتأمين وصول خاص بهم إلى الري بسبب أهمية المكان الواقع على الطريق التجارية القادمة من الشرق إلى الغرب عبر فارس وآسيا الوسطى. أما موقع الإقطاع الذي حصلوا عليه من بختيار وعضد الدولة فكان في منطقة الكوفة وواسط.[٦٨] وعندما توفي القائد القرمطي أبو يعقوب يوسف سنة ٣٦٧/ ٩٧٨ كتب عضد الدولة رسالة تعزية وأُغلقت أسواق الكوفة مدة ثلاثة أيام.[٦٩] ولم تتدهور هذه الاتصالات الحميمية بين الطرفين إلا بعد وفاة عضد الدولة سنة ٣٧٢/ ٩٨٣، عندما أقدم ولده أبو كاليجار صمصام الدولة (ح. ٣٧٢-٣٧٦/ ٩٨٣-٩٨٧) على اعتقال ممثل القرامطة في بغداد، وهو أمر أثار القرامطة ودفعهم لمهاجمة الكوفة.[٧٠] وتمّ فيما بعد، أي في سنة ٣٧٤/ ٩٨٥، منح بني خفاجة حقوق الحماية في منطقة الكوفة كَردٍّ على القرامطة. وفي سنة ٣٧٨/ ٩٨٨ قام الأصفر، شيخ قبيلة بني المنتفك، بتقليصٍ إضافي لقوة القرامطة حيث طلب لنفسه الحقوق التي كانت لهم على قوافل الحج.[٧١]

VI

كان للموقف المتشدد لقرامطة البحرين ظهورٌ عظيمٌ برز في ردة فعلهم على الفتح الفاطمي لمصر، بل والأهم من ذلك، في تقدم الفاطميين في سورية سنة ٣٦٠/ ٩٧١. وقد سبق للقرامطة، كما رأينا، أن عبّروا بوضوح عن مصالحهم السياسية في هذه المنطقة خلال السنوات السابقة عبر تمسكهم بعلاقات جيدة مع حكّام الهلال الخصيب، الحمدانيين والإخشيديين.[٧٢]

وكانت الأراضي الحدودية الواقعة بين أراضي المسلمين وأراضي الإمبراطورية البيزنطية تخضع، منذ القرن الرابع/ العاشر، لعناصر بدوية عربية من شمال بلاد ما بين

النهرين، ولا سيما من بني تغلب، وأن أمراء هؤلاء من بني حمدان الذين حكموا في الموصل أولاً ثم انتقلوا إلى حلب، فكانوا يحكمون باسم الخليفة العباسي في بغداد.

أما الإخشيديون (٣٢٣-٣٥٨/ ٩٣٥-٩٦٩) فخلفوا الطولونيين (٢٥٤-٢٩٢/ ٨٦٨-٩٠٥) حكاماً على مصر وجنوبي سورية والحجاز، بعد انقطاع لفترة وجيزة نتيجة سيطرة مباشرة من جانب بغداد. وكان معظم حكام هذه المناطق من الضباط الأتراك الذين تركوا بغداد بحثاً عن مستقبل أفضل لهم في أمكنة أخرى، وكانوا متميزين باعترافهم بالسيادة العباسية واتفاقياتهم مع الخلفاء التي أخذت شكل معاهدة. وهكذا فقد ضمن لهم الخلفاء العباسيون الشرعية، وقبل بهم أسيادهم البويهيون في بغداد تابعين لهم. والإخشيديون الذين أدركوا التهديد المتزايد لحكمهم من جانب القوة المتنامية للفاطميين إلى الغرب منهم في شمال أفريقية، وأرادوا تجنّب خطر أي مواجهة مع البيزنطيين، عمدوا إلى ترك أراضي شمال سورية المضطربة لمنافسيهم من الحمدانيين للتعامل معها. كما دفعوا مبلغ ٣٠٠,٠٠٠ دينار سنوياً للقرامطة بهدف ضمان أمن وسلامة القوافل المرتحلة على الطرق البرية من مصر وسورية إلى الحجاز.[٧٣]

وكان في سنة ٣٥٢/ ٩٦٣ أن قام القرامطة بتوسيع نطاق غاراتهم لتصل إلى حدود فلسطين لأول مرة، ونهبوا طبريا. وقاد هذا الهجوم الحسن الأعصم الذي ترقى من مجرد عضو في القيادة الجماعية للقرامطة إلى قائد للجيش القرمطي تولى بعدها، في مناسبات عدة، أمرة الحملات القرمطية. وربما كانت الغاية من الهجوم ضمان زيادة في الإتاوة المُحصّلة من الحكومة الإخشيدية، ومدّ سلطتهم بكل تأكيد لتشمل جنوب سورية والسيطرة بالتالي على الطريق الذاهبة من هناك إلى مكة.[٧٤] ومن الأمور التي تُشير إلى مقام القرامطة بين حلفائهم، أنهم عندما سألوا هؤلاء الحلفاء أن يرسلوا إليهم بالحديد لصناعة الأسلحة استعداداً لهذا الهجوم قام أمير حلب الحمداني، سيف الدولة (ح. ٣٣٣-٣٥٦/ ٩٤٤-٩٦٧)، بنزع حديد بوابات الرقة وجَمَع الأوزان الحديدية التي كان يستخدمها تجار ديار مُضر وبعث بها إلى هجر.[٧٥]

وكان قرامطة البحرين قد استغلوا الفوضى التي سادت مصر قبيل الفتح الفاطمي لها سنة ٣٥٨/ ٩٦٩ مباشرةً لفرض سيطرتهم على فلسطين ومدّ منطقة نفوذهم لتصل سواحل البحر الأبيض المتوسط. ومع أن الإخشيديين لم يكونوا معادين أبداً

للقرامطة، فإن هؤلاء بعثوا بحملة ضد سورية وجّهت صفعة قوية للحسن بن عبيد الله بن طغج، الحاكم الإخشيدي على سورية. ثم استولوا على دمشق وحاصروا الرملة. وحصّلوا بعد ذلك مبلغاً هاماً من المال كإتاوة من السكان في البلدة قبل أن يعودوا إلى البحرين.[٧٦] وبعد ثلاثة أشهر من فتح الجيش الفاطمي لمصر سنة ٣٥٨/ ٩٦٩ قامت القوات القرمطية بقيادة أبناء عم الحسن الأعصم، كسرى وصخر، بمهاجمة الحسن بن عبيد الله للمرة الثانية وإلحاق الهزيمة به. وتوصل الطرفان بعدها إلى معاهدة سلام تعهد الحاكم الإخشيدي بموجبها بدفع إتاوة سنوية للقرامطة مقابل دعم فعّال من جانب هؤلاء ضد الجيش الفاطمي الذي كان قد سيطر على الفسطاط وأخذ يستعد للتحرك إلى سورية.[٧٧] وتمكن القرامطة من احتلال المدينة الرئيسية في فلسطين، الرملة، بل وعيّنوا حاكماً على دمشق، ولو لفترة مؤقتة، يدعى أبا المُنجّا. غير أن هذه الحملة لم تكن ناجحة إلا فيما يتعلق بالحصول على الغنائم والأسرى، فهي لم تحقق لهم أي مكاسب أرضية دائمة. وبما أن القرامطة رموا بثقلهم داخل سورية وتسببوا بفقدان الأمن على طريق الحج الغربية، فقد توقف الحجاج عن الذهاب إلى الحجاز ومكثوا بعيداً عن هذه المنطقة.

وما إن أكمل جوهر الصقلي، قائد الجيوش، تأسيس الحكم الفاطمي في مصر حتى راح يبذل جهوداً عظيمة لفتح بقية أراضي الإخشيديين. فبعث بالأمير جعفر بن فلاح إلى سورية ليهزم بقية القوى الإخشيدية هناك.[٧٨] وكانت القوة الرئيسية للقرامطة قد انسحبت إلى البحرين ولم تخلّف وراءها سوى كتيبة صغيرة في سورية تعرضت للهزيمة مع القوات المتبقية للاخشيديين أمام الجيش الفاطمي سنة ٣٥٩/ ٩٦٩.

ما كان باستطاعة قرامطة البحرين إقناع أنفسهم بقبول السيادة الفاطمية على سورية، لأن هذا الأمر شكّل خطراً على مبلغ الـ ٣٠٠,٠٠٠ دينار الذي كانوا يتقاضونه سنوياً مقابل ضمانهم أمن وسلامة قوافل الحجاج السورية والمصرية.[٧٩] أما السلطات في بغداد فكانت في غاية القلق حول التقدم الفاطمي في سورية. ومثل هذه الظروف كانت وراء إنشاء تحالفات غير متوقعة بين أمراء البويهيين في بغداد وبين القرامطة. وقد تعهدت حكومة بغداد أن تدفع لهم ما يقرب من مليون ونصف المليون درهماً فضياً، حوالي ١٠٠,٠٠٠ دينار ذهبي، إضافةً إلى أسلحة لمحاربيهم فور وصولهم

إلى الكوفة. كما أرسل أبو تغلب عضد الدولة الغضنفر، حاكم الموصل الحمداني (ح. ٣٥٦-٣٦٩/ ٩٦٧-٩٧٩)، أموالاً وقواتٍ أيضاً تكونت في معظمها مما تبقى من القوة الإخشيدية.[٨٠]

وكان الحسن الأعصم، الذي سبق له أن تولى القيادة على الدولة القرمطية، قد غادر الأحساء مع قواته سنة ٣٦٠/ ٩٧١، وزحف باتجاه الشمال نحو الكوفة ليجمع ما توفر له من تسليح من قبل حكومة بغداد. وكان حوالي ١٠٠٠ محارب مزودين بالدروع يشكّلون نواة جيشه الذي ضمّ أيضاً كتائب من القبائل البدوية المتواجدة في الصحراء السورية، وهم تحديداً بنو عُقيل وبنو كلاب.[٨١] ومن العراق انطلقت القوات القرمطية زاحفةً نحو دمشق وهي ترفع الرايات العباسية السوداء التي تحمل اسم الخليفة المطيع (ح. ٣٣٤-٣٦٤/ ٩٤٦-٩٧٤) وكان شعارهم الذي تبنّوه لكسب دعم السكان المحليين يقول "السادة الراجعون إلى الحق".[٨٢] وبضمان الدعم من البويهيين ومن الحمدانيين في الموصل عمد القرامطة إلى تدبّر أمر الوصول إلى اتفاقيات مع الشيوخ المحليين، كشيوخ الأسرة الجراحية من بني طيء في فلسطين وشمال صحراء شبه الجزيرة العربية.[٨٣] وبهذه المساعدة من جميع الجهات تمكّن القرامطة بإمرة الحسن الأعصم من تحقيق انتصارٍ كاسح، خارج دمشق، على الجيش الفاطمي المكون من بربر كتامة آنئذٍ. وقُتل قائد الجيش المهزوم، جعفر بن فلاح، أثناء المعركة. وبدا لأول وهلة وكأن الغزو الفاطمي لسورية قد توقف.[٨٤]

وللتعبير عن رفضهم الواضح للفاطميين أعلن القائد القرمطي إقامة السلطة العباسية في المناطق التي استولوا عليها ولعن الخليفة الفاطمي المعز من على منابر المساجد. وحرص الحسن الأعصم أن تُقرأ خطبة الجمعة باسم خليفة بغداد، المطيع، وأن تحمل النقود المسكوكة اسم الخليفة العباسي. وذهب الأعصم إلى حد صعود منبر مسجد دمشق الكبير ليدحض بنفسه النسب العلوي للخلفاء الفاطميين.[٨٥]

لقد أحدث التقدم الفاطمي في سورية تغييراً في نموذج الترتيبات السياسية في المنطقة. فتحول من نموذج قائم على التعامل بين عدد من المجموعات المتنازعة إلى صراع بين قوتين رئيسيتين وحلفائهما: الفاطميون وحلفاؤهم الحمدانيون في حلب وبعض القبائل العربية من بني فزارة وبني مرّة من طرف، وقرامطة البحرين وحلفاؤهم

الحمدانيون في الموصل والبويهيون وبعض العشائر العربية كالجراحين والعُقيليين من طرفٍ آخر.[٨٦]

وتواصلت الهجمات القرمطية على سورية ومصر، وأعادوا احتلال الرملة سنة ٣٦١/ ٩٧٢ مُلحقين الهزيمة بكتيبة قوية من الجيش الفاطمي. ثم ساروا باتجاه مصر وألقوا الحصار على العاصمة المُشيّدة حديثاً، القاهرة. لكنّ الدفاع الذي قاده القائد الفاطمي جوهر، وارتداد بعض الحلفاء كبني عُقيل وبني طيء وتركهم القرامطة بعد أن اشتراهم الفاطميون، أجبر القرامطة على الانسحاب. يضاف إلى ذلك أنّ المشكلات الداخلية التي طرأت في البحرين قد أوجبت مثل هذا الانسحاب إلى الأحساء. ومع ذلك فقد بقيت دمشق في أيديهم.[٨٧]

وبعد وصول الخليفة الفاطمي المعز إلى القاهرة، سنة ٣٦٢/ ٩٧٣، أصبح الغزو القرمطي الوشيك خطراً أكثر إقلاقاً وتهديداً للفاطميين. وكان في مثل هذه الظروف أن بعث الخليفة برسالة تهديد مطولة إلى القائد القرمطي الحسن الأعصم حفظها لنا الشريف أخو محسن، الذي كان في مرحلة كتابة عمله بعد سنة ٣٧٢/ ٩٨٢ بفترة قصيرة.[٨٨]

كان إرسال الرسالة، وفقاً لتفسير ويلفيرد مادلونغ، لأغراضٍ سياسية بشكل أساسي.[٨٩] فهي لا تكشف عن أي أسرار، وإنما هدفت إلى إخافة المناوىء باستعمال جدلية مصمّمة لإحداث أكبر تأثير ممكن عليه. أما هاينز هالم[٩٠] فاعتبرها من جهته وثيقةً مهمة لأنها توفر الدليل على وعي الخلفاء الفاطميين لأنفسهم ولدورهم، وتقييمهم أيضاً لعلاقتهم بالقرامطة باعتبار أن الطرفين كانا قد خرجا من بوتقة معتقدات مشتركة.

ونجد في هذه الرسالة، التي خصص قسماً هاماً منها كخطاب تقديمي حدّد مركز الأئمة الفاطميين في سياق النظرة العالمية للتاريخ الديني للإسماعيليين، أنّ المعز قد ثبّت نفسه بصورة حاسمة ضمن خط الأئمة الشيعيين فقال: "فما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون لنا ويدلون علينا". وطبقاً لأقوال الخليفة الفاطميّ فإن أجداد الأعصم، أي قادة قرامطة البحرين، أبا سعيد وأبا طاهر الجنابي، وقد ذُكرا بالاسم في الرسالة، كانوا أتباعاً مخلصين للإمام. غير أن قرامطة البحرين لم يعترفوا قط بالخلفاء الفاطميين أئمةً لهم بصورة فعلية. وذكّرَ المعزّ في رسالته بأن

القادة الأوائل للقرامطة كانوا أعداء متصلبين للعباسيين، بينما أصبح خليفتهم حليفاً لهؤلاء المغتصبين وأعداء الله. وانتقده الخليفة لتركه قضية الفاطميين، وأدانه بوصفه ب"الغادر الخائن، الناكث البائن عن هدى آبائه وأجداده، المنسلخ من دين أسلافه وأنداده، الموقد لنار الفتنة". وهكذا فقد جرى حضّ القرامطة على التخلي عن تمردهم ضد أصحاب الحق من أولي الأمر والعودة إلى دعم الدعوة الإسماعيلية (التي كانت تسعى، على الرغم من نجاحها، إلى كسب المزيد من أعداد المؤيدين) والمساعدة في استعادة أيام الصفاء للدعوة الأولى. لقد كان المعز يشرح بعض الرؤى الإيسكاتولوجية عندما كان يقول إن الوقت قد حان للعودة إلى الماضي، على اعتبار أن أيام الخلافة في بغداد أصبحت معدودة.[٩١] وجادل الخليفة بأنّ التسليم الفوري للإمام الحق وحده الكفيل الآن بإنقاذ الخائن من غضب الله. وهذا الأمر، بحسب قول الخليفة المعز، يطرح ثلاثة احتمالات أمام القائد القرمطي: إن عليه إما دفع ديّة كل محارب فاطمي قُتل في سورية وإعادة كل الغنائم التي سُلبت – أو يردّ الحياة إلى جميع الأموات – وإلا عليه أن ينظر في خيار الفرار مع أصحابه، مع أن الخليفة هدّده بشأن الخيار الأخير بأنه سيلقى أشد أنواع العقاب الرهيب.

وجاء ردّ الحسن الأعصم مختصراً لكنه شديد السفه والوقاحة حيث يقول: "تلقينا رسالتكم المليئة بما كثُرَ تفصيله وقلّ تحصيله. ونحن قادمون بعده مباشرةً. والسلام عليكم". وفي العام ٣٦٣/ ٩٧٤ تقدم الأعصم نحو مصر براً وبحراً في الوقت الذي كان يقوم فيه حليف علوي بغزو مصر العليا.[٩٢] وحاصر القرامطة القاهرة للمرة الثانية لكن حلفاءهم من الجراحين خانوهم فهزمتهم القوات الفاطمية بالنتيجة وكانت بقيادة ابن المعز، الخليفة العزيز فيما بعد.[٩٣]

وانضمت بعض الكتائب القرمطية التي بقيت في سورية إلى ألفتكين (ألبتكين) التركي، وهو قائد بويهي فقد الحظوة عند أسياده في بغداد ففر هارباً إلى سورية، ورحّب به سكان دمشق الذين لم يكونوا راغبين في الحكم الفاطمي المحتمل، وحثّوه على إنقاذ مدينتهم ومنعها من السقوط في أيدي "المغاربة". وبعد أن نشر الهدوء في دمشق انتقل إلى تنظيف محيطها من المغاربة. غير أن جيشاً فاطمياً بقيادة جوهر وصل مشارف دمشق في العام ٣٦٥/ ٩٧٦. فاستنجد ألفتكين وسكان المدينة بالحسن

الأعصم الذي ما إن وصل من البحرين حتى أجبر القوات الفاطمية على الانسحاب والتراجع. وتخلى جوهر عن الرملة ثم عن عسقلان نتيجة ملاحقة القرامطة والأتراك له. عندئذ تولى العزيز، الذي كان قد تولى الخلافة منذ ٣٦٥/ ٩٧٥، القيادة الميدانية بنفسه ضد أعدائه، وألحق هزيمةً قاسية بالقرامطة الذين عادوا وتراجعوا إلى الرملة. وسرعان ما وقع ألفتكين في الأسر، بينما وصل الحسن الأعصم مع قواته إلى ضفاف بحيرة طبرية واستقبل هناك بعثةً مرسلةً من قبل الخليفة الفاطمي. ونجح طلب الأعصم بالحصول على الإتاوة التي كان الإخشيديون يدفعونها له سابقاً.[٩٤] وبنتيجة ذلك تمّ عقد الصلح مع القرامطة شريطة أن يدفع الخليفة الفاطمي قيمة الإتاوة السنوية وقدرها ٣٠,٠٠٠ دينار مقدماً في تلك السنة. وبناءً على ذلك عادت القوات القرمطية إلى البحرين مرة وإلى الأبد. وواصل الفاطميون دفع هذه المبالغ حتى وفاة العزيز سنة ٣٨٦/ ٩٩٦.[٩٥] فكان مندوب قرمطي يحضر إلى القاهرة في كل عام ليقبض المبلغ المحدد، وبالمقابل يمتنع القرامطة عن التدخل في شؤون سورية.[٩٦] أما الحسن الأعصم فقد توفي سنة ٣٦٦/ ٩٧٧ قبل أن يتمكن من العودة إلى الأحساء.[٩٧] وفضلاً عن احتلال الكوفة لفترة وجيزة فيما بعد، فقد شكلت هذه الأحداث نهاية التهديدات القرمطية للبلدان المجاورة لأراضيهم.

ومن الواجب بيان أن خلف حالة العداء الجدية والنزاعات الحربية المريرة بين الفاطميين والقرامطة كانت اعتبارات سياسية واقتصادية، وليست أيديولوجية، وأن هذه الاعتبارات لم تنتج عن أزمات داخلية بين القرامطة أنفسهم، وإنما صدرت بصورة أساسية عن الدور الذي لعبته القبائل العربية. ومن الواضح أن ظهور الفاطميين في جنوب سورية هو ما أنتج نزاعاً حول المصالح تمخضت عنه أعمال عدائية وحروب بين الطرفين. يضاف إلى ذلك عدم توفر معلومات دقيقة في المصادر تؤيد وجهة النظر القائلة بأن قرامطة البحرين كانوا في خدمة أوائل الفاطميين ثم قطعوا علاقاتهم بهم.[٩٨] وعندما رغبوا في الوصول إلى اتفاق مع الفاطميين قاموا بكل بساطة بتطبيق مبدأهم القائم منذ فترة طويلة، "السلام من أجل الامتيازات"، وحققوا نتائج جيدة.

وعندما فقدوا موالاة حلفائهم لهم من البدو، ممّن كانوا يؤيدونهم في الماضي، تقلصت مكانة القرامطة لتصبح قوة محلية مقتصرة على البحرين. بل إن الزعيم

القبلي لفرع المنتفك من بني عُقيل انقلب ضدهم سنة ٣٧٨/ ٩٨٨ وعاث فساداً في الأحساء.[٩٩] ولم يعد باستطاعة القرامطة، بعد هذه الحادثة، فرض مكوس على الطرق التجارية لشمال شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية، وأصبح زعماء القبائل هم القائمون بهذا الدور.

ويلفت هيو كينيدي الانتباه إلى حقيقة أن حضور القرامطة كان قد أثَّر بشكل كبير في توازن القوى بين القبائل البدوية في شمال شبه الجزيرة العربية والصحراء السورية في النصف الثاني من القرن الرابع/ العاشر.[١٠٠] وعلى العموم فقد كانت القبائل التي شاركت في الحركة هي من أصبحت تهيمن على المنطقة، لكن ليس باسم المُثُل الدينية وإنما في سبيل مصالحها الخاصة، وأصبحت تنقاد في تلك الفترة ليس من قبل دعاة من بين الناس المستوطنين وإنما من قبل شيوخها.

VII

أما الازدهار اللاحق للدولة القرمطية في البحرين – الذي وصفه بحالته الراهنة سنة ٣٥٠/ ٩٦٠ بعض الجغرافيين المشهورين من القرن الرابع/ العاشر كالمقدسي (الذي كان يكتب حوالي ٣٧٥/ ٩٨٥) وابن حوقل (ت. ٣٨٠/ ٩٩٠)، ثم أخبرنا عنه فيما بعد الداعي الإسماعيلي والرحالة ناصر خسرو (ت. بعد ٤٤٤/ ١٠٥٢)، بعد تعرض هذه الدولة للعديد من التغييرات في أمورها الداخلية – فكان مبنياً على سياسة العنف الحربي التي طورها القرامطة في بدايات دولتهم من أجل حماية مصالحهم الاقتصادية. وهكذا فقد أرست الامتيازات التي حصلوا عليها من جيرانهم قواعد انتعاشهم اللاحق. ويذكر ابن حوقل، الذي زار البحرين، ربما كداعية إسماعيلي،[١٠١] في تقريرٍ له مصادر دخل القرامطة بأنها مكونة من مبلغ الـ ٣٠,٠٠٠ دينار الذي كان قادة البحرين يتلقونه كدخل سنوي لهم؛ وما يحصلونه من محاصيل الأراضي المؤجرة في الواحات من تمور النخيل ومزارع الفاكهة وحقول القمح؛ والأعشار والمكوس الجمركية المفروضة على القوافل المتنقلة بين العراق ومكة، إلى جانب ما هو مفروض على السفن التي ترسو في ميناء أوّال؛ وأموال الخفارة التي يدفعها الحجاج؛ والإتاوة

التي تدفعها عُمان، وغنائم الحروب، ومن مصادر أخرى.[١٠٢]

ويروي ناصر خسرو في حكايته كشاهد عيان تفاصيل هامة وافقه على أغلبها أبو العلاء المعري (ت. ٤٤٩/ ١٠٥٧) تقول إن القرامطة في البحرين استمروا ينتظرون عودة الشريف أبي سعيد من الموت، كما كان قد وعد هو نفسه.[١٠٣]

ويبدو أنه حدث تحول في المفهوم السابق للمهدي، في سياق قرن من الزمن ساد فيه هذا المفهوم، حيث أخذ شكل الأسطورة المحلية، وأن بعض الصفات الثيوقراطية الخاصة بالإمام المهدي تحولت إلى مؤسس الدعوة القرمطية في المنطقة، كما حدث في بيئات شيعية في مناطق وأزمنة أخرى.[١٠٤]

الحواشي

١. كانت نسخة من هذا البحث قد نُشرت بعنوان "الدوافع الكامنة وراء سياسة القرامطة في البحرين" في مجلة *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*، ٨(١٩٩٤)، ص٩-٣١. وأودّ تقديم الشكر إلى زملائي صبر العدلي وسلطان زومباثي لقراءتهما النسخة الأولى من هذه المقالة وتقديمهما مقترحات قيّمة ساعدتني في توضيح بعض القضايا.

٢. حول أوائل الإسماعيليين وعقائدهم وانقسامات حركتهم انظر فرهاد دفتري، *The Isma'ilis: Their History and Doctrines* (كمبريدج، ط٢، ٢٠٠٧)، ص٨٧-١١٦؛ وللمؤلف نفسه، "انشقاق رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة"، *Studia Islamica*، ٧٧(١٩٩٣)، ص١٢٣-١٣٩؛ و. مادلونغ، *Religious Trends in Early Islamic Iran* (ألباني ونيويورك، ١٩٨٨)، ص٩٥-٩٨.

٣. حول منطقة البحرين انظر مقالة ج. رينتز ووليام موليغان، "البحرين"، *EI2*، مج١، ص٩٤١. وحول السكان ومهنهم انظر عبد الرحمن النجم، البحرين في صدر الإسلام (بغداد، ١٩٧٣)، ص٤١-٧٨، ٨١-٩٨، ١٢٧-١٤٤.

٤. أبو بكر بن عبد الله بن الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تح.، صلاح الدين المنجّد (القاهرة، ١٩٦١)، مج٦، ص٥٦؛ علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، تح.، ميشيل دو غويه (بيروت، ١٩٦٥)، ص٣٩٢-٣٩٤.

٥. الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تح.، م. دو غويه (ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١)، السلسلة ٣، ص٢١٨٨، ٢١٩٢-٢١٩٣.

٦. وردت رسالة القرامطة وردّ الخليفة عليها باسم الغنوي عند المحسن بن علي التنوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تح.، عبود الشالجي (بيروت، ١٩٧٣)، مج٢، ص١٣٠-١٣٢. ووردت نسخة أخرى منها في الطبري، تاريخ، سلسلة ٣، ص٢١٩٧؛ علي بن محمد مسكويه، تجارب الأمم، تح. وتر. هنري ف. آمدروز ود. مَرغوليوث (أوكسفورد، ١٩٢١)، مج٥، ص١٣-١٦؛ عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح.، فريتز كرينكو (حيدر أباد، ١٩٣٨)، مج٥، ص١٣٣ وما بعدها؛ [مؤلف مجهول]، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تح.، عمر سعيدي (دمشق، ١٩٧٢-١٩٧٣)، مج١، ص٩٤؛ وثمة نسخة مغايرة منها عند أحمد بن علي المقريزي، اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، تح.، جمال الدين الشيال (القاهرة، ١٩٦٧)، مج١، ص١٦٣؛ وانظر أيضاً دراسة بالإنكليزية وترجمة لقسم من كتاب المقريزي، اتعاظ، من قبل شاينول جيوا بعنوان *Towards a Shi'i Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, the Reign of the Imam-Caliph al-Mu'izz from Taqi al-Din Ahmad b. 'Ali al-Maqrizi's Itti'az al-hunafa* (لندن، ٢٠٠٩)، ص١٣٦.

٧. ثمة تفاوت كبير بين المصادر بخصوص تاريخ هجوم القرامطة على البصرة سنة ٣٠١/ ٩١٣. انظر المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تح. بربير دو مينارد وأبل ب. دو كورتيل (بيروت، ١٩٧٤)، مج٥، ص٢٠٦؛ علي بن محمد بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تح. سي. ج. تورنبيرغ (بيروت، ١٩٦٥-١٩٦٧)، مج٨، ص٤٩؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٣ وما بعدها؛ عريب بن سعيد القرطبي، **صلة تاريخ الطبري**، تح. ميشيل دو غويه (ليدن، ١٩٦٥)، ص٣٨؛ محمد بن عبد المالك الهمذاني، **تكملة تاريخ الطبري**، تح. ألبرت يوسف كنعان (بيروت، ١٩٦١)، ص٤١؛ وتختلف رواية ابن خلدون التي وردت عنده في **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر** (تح. يوسف داغر، بيروت، ١٩٥٦-١٩٦١، مج٤، ص١٨١-١٩٥) في جوانب هامة عن بقية المصادر، لكنها لا تبدو موثوقة فيما يتعلق بهذه المسألة. انظر مقالة مادلونغ حول تقييم وجهة نظر دو غويه بخصوص ذلك في مجلة *Der Islam*، ٣٤ (١٩٥٩)، ص٤٦-٥٠؛ وترجمتها إلى الإنكليزية في كتاب دفتري، مح.، *Mediaeval Isma'ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص٣٦-٤٠.

٨. أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تح. محمد جابر عبد العلي الحيني (القاهرة، ١٩٨٤)، مج٢٥، ص٢٣٨؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٦٢؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٣٩٤.

٩. بخصوص تنبؤات أبي سعيد حول المهدي انظر عبد الجبار الهمذاني، **تثبيت دلائل النبوّة**، تح. عبد الكريم عثمان (بيروت، ١٩٦٦)، مج٢، ص٣٧٩، ٣٨١. وحول ظروف وفاته انظر المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٦٤؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٣٩٤. وانظر كتاب هاينز هالم بالألمانية، *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden 875-973* (ميونيخ، ١٩٩١)، ص٢٢٥؛ وترجمته الإنكليزية من قبل ميشيل بونر، *The empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids* (ليدن، ١٩٩٦)، ص٢٥٠.

١٠. حول تعاقب القيادة القرمطية انظر المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٦٥، والترجمة الإنكليزية الجزئية لشابتول جيوا، ص١٣٨-١٣٩؛ ثابت بن سنان الصابئي، **تاريخ أخبار القرامطة**، تح. سهيل زكار في **الجامع في أخبار القرامطة** (دمشق، ١٩٨٧)، مج١، ص٢١١؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٧، ص٥٢٧؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٣؛ ومقالة جورج سكانلون، "القيادة عند القرامطة" في *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*، ٥٩ (١٩٦٠)، ص٢٩-٤٨.

١١. ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٥، ص١٢٢/١-١٠، واقتبسها علي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** (القاهرة، ١٩٧٧)، مج٢، ص٣٣١/١-١٠. بينما لا يذكر ابن الجوزي النساء في هذا النص، أما عبد الجبار فذكرها في **تثبيت الدلائل**، مج٢، ص٣٨٠/١٢-١٥ على النحو التالي "اشتراكنا في أزواجنا".

١٢. عبد الجبار، **تثبيت الدلائل**، مج٢، ص٣٨٠/١٢-١٥، حيث يقتبس بعض التفاصيل من هذه الرسالة تتعلق باتهام أهل البحرين لهم بسوء المعاملة وخيانتهم وإهانتهم من خلال اتهامهم بالتشارك في النساء والإباحة وتعطيل تعاليم الشريعة، ويصرّون على أن هؤلاء يكذبون وأنهم هم المسلمون الحقيقيون وغيرهم خارج نطاق الإسلام. حول تبادل الرسائل انظر مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٤؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، مج٨، ص٨٤؛ النويري، **نهاية الأرب**، مج٢٥، ص٢٧٦؛ ثابت بن سنان، **تاريخ**، ص٢١١؛ هارولد براون، **حياة وزمن علي بن عيسى، "الوزير الطيب"** (كمبريدج، ١٩٧٥)، ص١٣٦-١٣٧؛ هالم، **إمبراطورية المهدي**، ص٢٢٥، وتر. الإنكليزية، ص٢٥٠-٢٥١.

١٣. انظر عريب بن سعد، **تكملة**، ص٥٩؛ هلال بن المحسن الصابي، **كتاب الوزراء**، تح. هنري آمدروز (ليدن، ١٩٠٤)، ص٢٩٢-٢٩٣.

١٤. كان أعداء علي بن عيسى، المعادي للعلويين، يطلقون عليه لقب القرمطي، وقد طلب منه القاضي تفسيراً لموقفه وسياسته تجاه القرامطة. وبنتيجة التحقيق أُجبرَ على ترك منصبه. انظر عريب بن سعد، صلة، ص٥٩؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٠٥-١٢١؛ النويري، نهاية الأرب، مج٢٥، ص٢٧٦-٢٧٧.

١٥. مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٠٤-١٢٠، ١٠٥-١٢١؛ عريب بن سعد، صلة، ص١١٠-١١١؛ ثابت بن سنان، تاريخ، ص٢١٢ وما بعدها؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص١٥٥؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، تح. محمد شلتوت ومحمد أحمد حاتم (القاهرة، ١٩٦٣-١٩٧٢)، مج٣، ص٢١١؛ أحمد عدوان، الدولة الحمدانية (طرابلس، ١٩٨١)، ص١٢٢-١٢٥.

١٦. انظر ماريوس كَنارد، *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie* (باريس، ١٩٥٥)، مج١، ص٦٣٢ وما بعدها؛ هيو كينيدي، *The Prophet and the Age of the Caliphates* (لندن، ١٩٨٩)، ص٢٦٩-٢٧٠.

١٧. تاريخ فتح القرامطة لعُمان غير واضح بدقة. غير أن مصادر عُمانية جديدة تؤيد وجهة النظر القائلة إن أبا سعيد الجنابي نجح في استمالة أعداد متزايدة من القبائل العُمانية إلى جانبه ولا سيما قبيلة الحُدّاني. انظر ابن حوقل، صورة الأرض، تح. جوهانس هـ. كريمر (ليدن، ١٩٣٨؛ وط. بيروت، ١٩٧٩)، ص٣٣؛ المسعودي، التنبيه، ص٣٩٣؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٣٩، ٢٨٤؛ ومقالة جون ك. ويلكنسون، "العلاقات الحدودية بين البحرين وعُمان" في عبد الله بن خالد آل خليفة وميشيل رايس، مح.، *Bahrain through the Ages: The History* (لندن، ١٩٩٣)، ص٥٥٦-٥٦٠.

١٨. انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٤٥-١٤٦، ١٧٣-١٨٢، ٢٠١.

١٩. طبقاً لابن الأثير، الكامل، مج٨، ص١٥٥ وما بعدها، فإن أبا طاهر أطلق سراح الأسرى لديه وبعث برسالة إلى المقتدر يطلب ضم البصرة والأهواز إلى حكمه. غير أن الخليفة لم يستجب لطلبه، ولذلك فقد خرج من هجر قاصداً الحجاج. انظر أيضاً مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٣٩؛ العيون والحدائق، مج١، ص٢٣٦؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج٣، ص٢١٢؛ عدوان، الدولة الحمدانية، ص١٢٢-١٢٤.

٢٠. مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٤٥-١٤٦.

٢١. انظر العيون والحدائق، مج١، ص٢٢٦.

٢٢. عريب بن سعد، صلة، ص١٢٨؛ مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٤٧-١٤٨.

٢٣. مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٧٢-١٧٧. لم تشارك أي من هاتين القبيلتين في الحركة الإسماعيلية، ومن المتوقع أنهما كانتا معارضتين للكلابيين والعُقيليين الذين حاربوا مع القرامطة.

٢٤. مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٧٨-١٨٠.

٢٥. إنها تخص ثورة الباقلية، ومركزها قرية عجم في السواد، ولذلك أطلقت عليهم تسمية العجميين في جيش أبي طاهر ثم في البحرين فيما بعد. حول الثورة نفسها انظر عريب بن سعد، صلة، ص١٣٢ وما بعدها، ١٣٧، ١٦٢؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص١٢٤، ١٣٢، ١٣٦، ٢٠٠؛ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص٢٢٨، ٢٣٦؛ الترجمة الإنكليزية، ص٢٥٤، ٢٦٣.

٢٦. عريب بن سعد، صلة، ص١٣٧.

٢٧. حول الغارة القرمطية على بغداد انظر مسكويه، تجارب الأمم، مج١، ص١٨٢-١٨٧. وفيما يتعلق بدوافع عودتهم المفاجئة إلى البحرين، فربما تعلق الأمر بتزايد توقعاتهم الإيسكاتولوجية التي بلغت ذروتها بإعلان قدوم المهدي.

٢٨. حول تنبؤات أبي طاهر انظر عبد الجبار، تثبيت، مج٢، ص٣٨١؛ عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تح. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، ١٩٩٥)، ص٢٨٧؛ م. دو غويه، *Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides* (ليدن، ١٨٨٦)، ص١١٢ وما بعدها. وانعكست تنبؤات المهدي أيضاً في شعر دعائي لأبي طاهر، وفيه يُسمّي نفسه الداعي إلى طاعة المهدي. ونجد شذرات من هذه الأشعار عند محمد بن أحمد البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، تح. إدوارد سخاو (ليبزيغ، ١٨٧٨)، ص٢١٤؛ البغدادي، الفرق، ص٢٨٧؛ دو غوية، *Mémoire*، ص١١٣-١١٥؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص٧٩ وما بعدها؛ علي نشار، نشأة الفكر، مج٢، ص٣٤١-٣٤٢؛ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص٢٢٩؛ الترجمة الإنكليزية، ص٢٥٥؛ حول إعادة ترتيب أشعار أبي طاهر مع شرح مفصل لها انظر فرانسوا دو بلوا، "رسالة أبي طاهر إلى الخليفة المقتدر"، *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*، ١٧ (١٩٨٧)، ص٣١-٣٥.

٢٩. النص الكامل للرسالة في محمد بن مالك الحمادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة في سهيل زكار، مح.، الجامع في أخبار القرامطة (بيروت، ١٩٨٧)، مج٢، ص٣٧٢-٣٧٤؛ وحول دراسة تركيبة هذه الوثيقة ومحتوياتها وصحتها انظر دو بلوا، "رسالة أبي طاهر إلى الخليفة المقتدر"، ص٢٣-٢٥، ٣٠.

٣٠. النص الأصلي بالعربية عند دو بلوا، "رسالة أبي طاهر"، ص٢٦-٢٧؛ وكذلك الترجمة الإنكليزية في المصدر ذاته، ص٢٨-٣٠، واعتمدت على نص دو بلوا في ترجمتي له مع بعض التعديلات الطفيفة. انظر أيضاً جيوا، *Towards a Mediterranean Empire*، ص١٦٧-١٨٠.

٣١. حول أحداث مكة انظر عبد الجبار، تثبيت، مج٢، ص٣٨٤-٣٨٦؛ وبخصوص مختلف الآراء حولها انظر محمد عبد الحي شعبان، *Islamic History A.D. 750-1055 (A.H. 132-488); A New Interpretation* (كمبريدج، ١٩٧٦)، مج٢، ص١٦٧ وما بعدها؛ علي نشار، نشأة الفكر، مج٢، ص٣٣٩-٣٤٠؛ سهيل زكار، "مدخل إلى تاريخ القرامطة"، في كتابه الجامع في أخبار القرامطة (دمشق، ١٩٨٧)، مج١، ص١٥٣. وقدّم هالم إعادة بناء للأحداث مدروسة بعناية في *Das Reich des Mahdi*، ص٢٢٩-٢٣٠، ٢٣٥-٢٣٦؛ والترجمة الإنكليزية، ص٢٥٥-٢٥٧، ٢٦٣-٢٦٤. وحول رسالة الخليفة عبد الله إلى القرامطة بعد نزع الحجر الأسود، انظر ثابت بن سنان، تاريخ، ص٢٢٤؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص١٨٥؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص٢٠٨؛ وأكثر نصوص هذه الرسالة كمالاً نجده عند عارف تامر في تاريخ الإسماعيلية، الدعوة والعقيدة (لندن، ١٩٩١)، مج١، ص١٧٦، نقلاً عن مصدر إسماعيلي مخطوط بعنوان فصول وأخبار، وهو على النحو الآتي:

"إلى مقدم القرامطة: سليمان بن الحسن أبو طاهر الجنابي. بلغنا إقدام رجالكم على التصدي لقوافل الحجاج المسلمين، وقتلهم النساء والشيوخ والأطفال، والتمثيل بجثثهم ونهب ما يحملونه. وبلغنا ما اقترفه رجالكم من الأعمال المخربة في الديار المقدسة، كنزعهم كسوة الكعبة، وردم بئر زمزم، ونقل الحجر الأسود إلى هجر. إنكم بهذا العمل المشين سجّلتم علينا في التاريخ نقطة سوداء لا تمحوها الليالي ولا الأيام، وحققتم على دولتنا ودعوتنا اسم الكفر والزندقة والإلحاد، بما قمتم به من أعمال شنيعة مخالفة لمبادئنا وعقيدتنا.

لهذا أطلب إليك... أن تردّ على أهل مكة المتاع والأموال والحلي، وعلى الحجاج ما سلبته منهم، وأن تردّ الكسوة للكعبة المشرفة، وإلاّ أتيت إليك بجنود لا قبل لك بها. إننا نتبرأ منك كما برئنا من الشيطان الرجيم في الدنيا والآخرة، ونعوذ بالله من فعال السوء التي لا يقترفها إلا أعداء الله أجمعين. إذا لم تفعل ما أمرتك به لا يكن بيني وبينك إلا السيف والبراءة منك على رؤوس الأشهاد". =

= لكن طبقاً لمراسلة شخصية مع البروفيسور مادلونغ فإن صحة هذه الوثيقة غير مؤكدة. كما أنكر مادلونغ في مقالته "قرامطة البحرين"، ص٤٦، والتر.، ص٣٦، وجود أي نوع من التعاون بين القرامطة والفاطميين، مشدّداً على أن الرسالة المذكورة أعلاه لا تشكل برهاناً على وجود تحالف بين الطرفين.

٣٢. حول الغزو القرمطي لجنوب العراق انظر عريب بن سعد، **صلة**، ص١٦٢-١٦٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٣، ص٢٢٨.

٣٣. حول هذه الأحداث انظر إيزتفان هينال، "حادثة المهدي المزيف عند قرامطة البحرين"، *The Arabist. Budapest Studies in Arabic*، ١٩-٢٠ (١٩٩٨)، ص١٨٦-٢٠١؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص٧٥-٨٥، والتر.، ص٤٦-٥١؛ مادلونغ، *Religious Trends*، ص٩٦-١٠٠؛ هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص٢٢٥-٢٣٦، والتر.، ص٢٥٠-٢٦٤؛ دو بلوا، "البوسعيديون أو قرامطة البحرين"، *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*، ١٦ (١٩٨٦)، ص١٨ وما بعدها.

٣٤. عريب بن سعد، صلة، ص١٦٣، ١٦٨؛ عبد الجبار، تثبيت، مج٢، ص٣٩٢-٣٩٣. وحول محاولات القيادة القرمطية للمصالحة مع الحلفاء من القبائل انظر المصدر السابق، ص٣٨٨-٣٨٩، وحول العجميين انظر الحاشية رقم ٢٤.

٣٥. إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، مج١، ص٢٢٨؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٢٨٤ وما بعدها؛ هربيرت بوس، *Chalif und Grosskonig: Die Büyiden im 'Iraq' 945-1055* (بيروت، ١٩٦٩)، ص٣٣٧-٣٣٨ (بالألمانية).

٣٦. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، تح. محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت، ١٩٨٧)، ص٣٩١.

٣٧. بالإشارة إلى هذه الأحداث يقول ابن الأثير في الكامل (مج٨، ص٢٩٤-٢٩٥): "وفي هذه السنة بعث حاجب الخليفة محمد بن ياقوت برسول إلى أبي طاهر القرمطي يدعوه إلى طاعة الخليفة والقبول بالسيطرة على الأراضي التي هي بحوزته، وبتعيينه على أي أراض يرغب بوضعها تحت حكمه، مقابل ترك الحجاج بسلام وإعادة الحجر الأسود إلى موضعه في مكة. ووافق أبو طاهر على عدم التدخل بشؤون الحجاج ولا يؤذيهم، لكنه رفض الموافقة على إعادة الحجر الأسود. وطالب بإرسال المؤن إليه من البصرة على أن تقرأ الخطبة باسم الخليفة في هجر". انظر دفتري، **الإسماعيليون** (ط٢، لندن، ٢٠٠٧)، ص١٥١.

٣٨. ثابت بن سنان، **تاريخ**، ص٢٢٤-٢٢٥؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٣٠؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٣١١.

٣٩. وكنتيجة واضحة لهذه المفاوضات فقد مرّ حجاج عام ٣٢٢/ ٩٣٤ بسلام دون إزعاج. انظر ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٣٩٥.

٤٠. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٦٧؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٦، ص٢٠٨-٢١٠؛ المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص٣٣٧.

٤١. يقول الخبر الوارد في **عيون الأخبار**، مج١، ص٢٩٩: "في هذه السنة [٣٢٣/ ٩٣٥] قصد أبو طاهر الكوفة [ودخلها]؛ وغادر ابن رائق بغداد ونصب معسكره في ياسرية، وأنفذ رسولاً إلى القرمطي. فسأل أبو طاهر أن يرسل الخليفة إليه بمؤن ومواد غذائية ما قيمته ١٢٠,٠٠٠ دينار حتى يبقى في أرضه، وقطع ابن رائق له عهداً بأن يحصل على ما يطلبه من قبل المؤن لشعبه، وأنه سينشئ مكتباً في ديوان الدولة للإشراف على هذا الأمر، وسيقوم [القرامطة] بطاعة [أوامر الخليفة] ويصبحوا =

= عمالاً عنده. وجرت المفاوضات بين الطرفين غادر بعدها أبو طاهر إلى بلاده حاملاً هذا الوعد، لكن لم يتم الوصول إلى اتفاقية ملموسة". انظر أيضاً مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٦٧ وما بعدها؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٦، ص٢٠٨-٢١٠.

٤٢. حول الاتفاقية بين الطرفين تقول رواية عبد الحي بن أحمد بن العماد في **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تح. محمد القدسي (القاهرة، ١٩٣١)، مج٢، ص٣٠٨ ما يلي: "وهكذا كتب أبو علي محمد بن يحيى العلوي إلى القرامطة، الذين كانوا يحبونه، بأن يضمنوا سلامة الحجاج حتى يتمكن من إحضارهم [إلى مكة] وإعطائهم خمسة دنانير عن كل جمل وسبعة دنانير للكسوة المزينة [للجمل الدليل]. وقد منحوهم موافقتهم، وتابع الحجاج طريقهم. وكانت تلك أول سنة يدفع فيها الحجاج ضريبة [للقرامطة]". انظر أيضاً ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٣، ص٢٦٤؛ السيوطي، **تاريخ**، ص٣٦٣؛ محمد بن يحيى الصولي، **أخبار الراضي والمتقي من كتاب الأوراق**، تح. جيمس هيورث - دن (لندن، ١٩٣٥)، ص١١٩؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تح. عمر عبد السلام التدمُري (بيروت، ١٩٩٤)، مج٣٤، ص٥٥؛ وتجد رواية هامة أخرى لهذه الأحداث في **عيون الحقائق**، مج٢، ص٢٣٣، تقول: "وفي هذه السنة [٣٢٧/ ٩٣٨] أخذ الحسين بن معمر، صاحب الجنابي، رسم خفّارة من الحجاج. فأخذ من مقره في زُبالة مقدار ثلاثة دنانير عن حمولة الجمل ودينارين للجمل ودينار واحد لسرج الخيل. وكانت الرسائل ترد من الحجاج تخبر عن سلامتهم وشكرهم له".

٤٣. عبد الجبار، **تثبيت**، ص٣٨٨-٣٨٩، ٣٩٣.

٤٤. المصدر السابق، ص١٦٧.

٤٥. الصولي، **أخبار**، ص٢٠٥؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص٧٦، ٣٦٧؛ ما عدا ذلك، جرى اعتراض الحجاج من البصرة وخراسان سنة ٣٦١/ ٩٧١ على أيدي البدو أثناء عودتهم. المصدر السابق، ص٥٧.

٤٦. ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٣؛ **المسالك والممالك**، تح. دو غويه (ليدن، ١٨٧٣)، ص٢١.

٤٧. انظر التفاصيل في عبد الجبار ناجي، "العلاقات التجارية بين البحرين والعراق في العصور الوسطى"، في الخليفة ورايس، محر.، **البحرين عبر العصور: التاريخ**، ص٤٢٣-٤٤٣.

٤٨. الصولي، **أخبار**، ص١٤٨، ٢٥٣؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٤٠٥، مج٢، ص٢٤، ٩١؛ جون ج. دنوهو، *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334/945- 403/1012* (ليدن، ٢٠٠٣)، ص٢١٨.

٤٩. الصولي، **أخبار**، ص١٤٢، ٢٠٥، ٢٤٣، ٢٦٤، ٢٦٩؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٤٠٨؛ الهمذاني، **تكملة**، ص١٣٢.

٥٠. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص١٠٨، ١١٢، ١٥٥؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٩، ص٢٣٥؛ دنوهو، *The Buwayhid Dynasty*، ص٢١٩. وسقي الفرات هي المنطقة الخصبة المروية على جانبي نهر الفرات؛ انظر ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص١٢٦؛ أبو شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، **ذيل تجارب الأمم**، تح. هـ. ف. آمدروز (أوكسفورد، ١٩٢١)، مج٣، ص١٠٩.

٥١. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٨٨، ١١٢؛ الهمذاني، **تكملة**، ص١٦٠.

٥٢. بوس، *Die Buyiden im Iraq*، ص٣٧-٣٨؛ شعبان، **التاريخ الإسلامي**، مج٢، ص١٦٢.

٥٣. في العام ٣٣٦/ ٩٤٧ اشتكى القرامطة لدى معز الدولة دخوله الصحراء دون أذنٍ منهم. انظر مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص١١٢؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٤٦٩.

٥٤. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص١٤٤؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٤٦٩.
٥٥. المسعودي، **التنبيه**، ص٣٩٤.
٥٦. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٤٦، ١٤٣–١٤٤، ١٩٦، ٢١٣–٢١٨.
٥٧. حول التفاصيل انظر ويلكنسون، "العلاقات الحدودية بين البحرين وعُمان" ص٥٥٦–٥٦٠.
٥٨. انظر عريب بن سعد، **صلة**، ص١٣٢، ١٣٧، ١٦٣؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٦، ص٢٠٨؛ شمس الدين محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تح. م. دو غويه (ليدن، ١٩٠٦)، ص١٣٣.
٥٩. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٤٦، ١١٧، ١٢٩، ١٤٣–١٤٤، ١٩٦، ٢١٣–٢١٨، ٣٠٠–٣٣١؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٥٤؛ المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ص٤٢٦.
٦٠. انظر المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٨٣؛ ونجد وصفاً للأحداث في **شذرات الذهب** لابن العماد، مج٢، ص٣٤٨، على النحو التالي: "وفي هذه السنة [٣٣٩/ ٩٥١] أعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكانه المناسب، ودفع لهم بكجم مقابل إعادته خمسين ألف دينار، ومع ذلك لم يفعلوا محتجين بالقول: أخذناه بأمر ونعيده بأمر. ثم أعادوه وقالوا: اليوم أعدناه بأمره، وهو الذي كان قد أمرنا بأخذه، حتى تكتمل طقوس الحجاج". والعبارة الأخيرة قد تعكس قناعتهم الدينية أكثر مما هي أمر من شخصية حقيقية. انظر أيضاً مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص١٢٧؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٣٦٧؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٦، ص٣٦٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٣، ص١٠١.
٦١. انظر عبد الجبار، **تثبيت**، مج٢، ص٣٩٢–٣٩٣؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٣٣٣؛ عريب بن سعد، **صلة**، ص١٦٣، ١٦٨؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج١، ص٣٦٥، ٤٠٥، ٤٠٨.
٦٢. المصدر السابق، مج٢، ص٢١٥؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٤، ص١١؛ محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر**، تح. حسين نصار (بيروت، لا ت.)، ص٣١٤. هـ. هالم، **خلفاء القاهرة. الفاطميون في مصر ٩٧٣–١٠٧٤** (ميونيخ، ٢٠٠٣)، ص٩٣–٩٥.
٦٣. ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٢٠٣.
٦٤. النص الكامل لرسالة بختيار نجده عند إبراهيم بن هلال الصابئ، **المختار من رسائل أبي إسحق إبراهيم بن هلال الصابئ**، تح. شكيب أرسلان (بيروت، لا ت.)، ص٣٦٠–٣٦٣. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٣٢٩–٣٣٢.
٦٥. الهمذاني، **تكملة**، ص٢٣٣؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص٨٣.
٦٦. ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٢٠٣؛ الهمذاني، **تكملة**، ص٢٣٣؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص٨٣، ٨٥، ١٢٦؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٤٠٧؛ أبو شجاع محمد بن الحسين الروذراوري، **ذيل تجارب الأمم**، مج٣، ص١٠٢، ١٠٩ وما بعدها.
٦٧. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص١١٧، ١٢٩.
٦٨. الروذراوري، **ذيل تجارب الأمم**، مج٣، ص١٠٩؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص١٢٦.
٦٩. المصدر السابق، ص٨٦.
٧٠. عندما فقد ابن سعدان، أول وزير لصمصام الدولة البويهي، الحظوة عند الأمير جرى اعتقاله ومعه من أصحابه ممثل القرامطة ابن شاهَويه. انظر ابن الأثير، **الكامل**، مج٩، ص٤٢؛ بوس، *Die Buyiden im 'Iraq*، ص٦٥؛ شعبان، **التاريخ الإسلامي**، مج٢، ١٦٥–١٦٨.

٧١. ابن الأثير، **الكامل**، مج٩، ص٤٤٢؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص١٧٠؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص٢٠٧.

٧٢. ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٥، حيث يروي عن وجود اتفاقية سرية بين الحمدانيين والقرامطة في البحرين تم التوصل إليها بوساطة من القاضي ابن عرفة. ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٦٠٠، حيث يذكر أن الحمدانيين بعثوا في سنة ٣٥٨/ ٩٦٨ بهدية إلى القرامطة في هجر تساوي حوالي ٥٠,٠٠٠ درهم.

٧٣. ثابت بن سنان، **تاريخ**، ص٢٢٦؛ أبو يعلى حمزة بن القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، تح. هـ. آمدروز (ليدن وبيروت، ١٩٠٨)، ص١؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٦١٤–٦١٥.

٧٤. المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تح. أيمن ف. سيد (لندن، ٢٠٠٢)، مج٢، ص١٢١؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٣، ص٣٢٦؛ مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٢٠٣؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٤٥٢؛ ابن الجوزي، **المنتظم**، مج٧، ص١٩؛ بوس، *Die Buyiden im Iraq*، ص٥٥؛ عدوان، **الدولة الحمدانية**، ص٢٧٤–٢٧٥، ٣٠٩؛ كينيدي، *The Age of the Caliphate*، ص٣٢٠.

٧٥. مسكويه، **تجارب الأمم**، مج٢، ص٢٠٣؛ الهمذاني، **تكملة**، ص١٨٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٣، ص٣٣٦.

٧٦. حول الحملة في سورية انظر الهمذاني، **تكملة**، ص٢٠١؛ المقريزي، **المقفى الكبير**، تح. محمد يعلوي (بيروت، ١٩٨٧)، ص٣٢٣؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٤، ص٢٣؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص٥٥–٥٦. ونشأ على خلفية الحملات القرمطية على سورية خلاف بين ذرية أبي طاهر كان، بشكل أساسي، بين ولده سابور وعمه أبي المنصور أحمد، ثم ابن عمه في وقت لاحق، ابن أحمد، الحسن الأعصم، وهو نزاع أدى في النهاية إلى انشقاق داخل جماعة القرامطة في البحرين لم يكن معروفاً على نطاق واسع. حول تطورات النزاع انظر ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٦٠٠؛ ابن خلدون، **العبر**، مج٤، ص١٩٢؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٤، ص٢٧، ٦٣؛ الهمذاني، **تكملة**، ص٢١٠؛ ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص٣٥.

٧٧. بل إن القائد القرمطي دخل في عقد زواج مع ابن طغج إثر عقد اتفاقية السلام بينهما. انظر المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٨٦؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٤٥٢؛ ابن الدواداري، **كنز الدرر**، مج٦، ص١٢٢.

٧٨. حول تقدم الفاطميين نحو سورية انظر ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٢٦–١٢٩؛ هالم، **خلفاء القاهرة**، ص٩٥–٩٦.

٧٩. القلانسي، **ذيل تاريخ دمشق**، ص١؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٨٧؛ ابن الدواداري، **كنز الدرر**، مج٦، ص١٣٢؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص٦١٥؛ مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص٥٦–٥٧؛ والتر.، ص٣٥–٣٦.

٨٠. جمال الدين علي بن ظافر، **أخبار الدول المنقطعة**، تح. أندريه فيريه (القاهرة، ١٩٧٢)، ص٢٤–٢٥؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، مج١، ص١٢٧، ١٨٦–١٨٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٤، ص٥٨–٥٩.

٨١. ابن الأثير، **الكامل**، مج٨، ص٦١٤–٦١٥؛ ابن الدواداري، **كنز الدرر**، مج٦، ص١٣٤–١٣٥.

٨٢. ثابت بن سنان، **تاريخ**، ص٢٣٩؛ عبد الجبار، **تثبيت**، مج٢، ص٦٠٧؛ ابن تغري بردي، **النجوم الزاهرة**، مج٤، ص٧٤.

٨٣. أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تح. محمد علي إبراهيم (القاهرة، ١٩١٣)، مج١، ص٣٢٠؛ أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تح. أحمد أمين (القاهرة، ١٩٥٢)، مج٣، ص٣٩٩.

٨٤. بخصوص أحداث حملة الحسن الأعصم العسكرية على سورية، المصدر الأساسي هو للمعاصر شريف أخو محسن الذي اقتبسه النويري، نهاية الأرب، مج٢٥، ص٣٠٤ وما بعدها؛ ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٣٢ وما بعدها؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص١٨٦–١٨٨، والمقفى، ص٢٦٣–٢٦٤؛ هالم، *Die Kalifen von Kairo*، ص٩٥–٩٦.

٨٥. ثابت بن سنان، تاريخ، ص٢٣٩؛ عبد الجبار، تثبيت، ص١٨٩؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص١٨٩.

٨٦. انظر هالم، *Die Kalifen von Kairo* ، ص٩٥–٩٦.

٨٧. ابن القلانسي، ذيل، ص٢؛ ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٤٣؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج٤، ص٦٢.

٨٨. بقيت رسالة المعز محفوظة في كتابات أخي محسن المفقودة، لكن مجتزءات منها مقتبسة عند النويري، نهاية الأرب، مج٢٥، ص٣٠٨–٣١١؛ ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٤٨–١٥٦؛ والنص الكامل للرسالة ورد عند المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص١٨٩–٢٠٢.

٨٩. مادلونغ، "قرامطة البحرين"، ص٨٥–٨٨، والتر.، ٥١–٥٤.

٩٠. هالم، *Die Kalifen von Kairo* ، ص٩٧–٩٨.

٩١. بعض هذه العبارات تُذكّر بآيات في القرآن، على سبيل المثال ٢١:١٠٤ و١٠١. والحديث النبوي المشهور الذي يتحدث عن "الساعة" التي ستكون عند شروق الشمس من الغرب (وهي إشارة استخدمها الفاطميون لقيام دولتهم في أفريقية).

٩٢. ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٥٩–١٦١.

٩٣. ابن القلانسي، ذيل، ص٣، ١٥؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص١٥٠، ٢٠٥؛ ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٤٣؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص٦٣٨–٦٤٠.

٩٤. بخصوص أحداث حملة الخليفة العزيز على سورية انظر ثابت بن سنان، تاريخ، ص٢٤١–٢٤٤؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص٢٣٨–٢٤١؛ ابن الدواداري، كنز الدرر، مج٦، ص١٤٤، ١٧٥–١٧٧؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص٦٥٦–٦٦١؛ الهمذاني، تكملة، ص٢٢٦–٢٢٧.

٩٥. ابن القلانسي، ذيل، ص١٦–١٨، ٢٠–٢١.

٩٦. انظر المصدر السابق، ص٢٠–٢١؛ ابن الأثير، الكامل، مج٨، ص٦٦١.

٩٧. المقريزي، المقفى، ص٢٦٦؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، مج٤، ص١٢٨.

٩٨. انظر شعبان، التاريخ الإسلامي، مج٢، ص٢٠٤؛ كينيدي، عصر الخلافة، ص٢٩١–٢٩٢؛ دفتري، الإسماعيليون، ط٢، ص١٥٢ والحاشية ١٦.

٩٩. ابن الأثير، الكامل، مج٩، ص٥٨–٥٩؛ المقريزي، اتعاظ الحنفاء، مج١، ص٢٠٧.

١٠٠. كينيدي، *The Age of the Caliphate*، ص٢٩٢ وما بعدها.

١٠١. هالم، *Das Reich des Mahdi*، ص٢٠٨؛ والتر.، ص٢٣١.

١٠٢. المقدسي، أحسن التقاسيم، ص٩٤؛ ابن حوقل، صورة الأرض، ص٣٣–٣٥؛ ناصر خسرو، سفر نامه، تح. تشارلز شيفر (باريس، ١٨٨١)، ص٨٢–٨٥؛ الترجمة الإنكليزية، ويلر م. ثكستون، *Book of Travels* (نيويورك، ١٩٨٦)، ص٨٦–٩٠.

١٠٣. ناصر خسرو، **سفر نامه**، ص٨٢–٨٣؛ أبو العلاء المعري، **رسالة الغفران**، تح. كامل كيلاني (القاهرة، ١٩٣٩)، مج٣، ص٢٣٥، والرواية تجري على النحو التالي: "قيل لي إن للقرامطة داراً في الأحساء منها سيخرج الإمام إلى العلن. ولهذا وضعوا فرساً مسرجة أمام تلك الدار. وكانوا يقولون للعامة: هذه الفرس سيمتطيها المهدي وسيركبها عند ظهوره".

١٠٤. من وجهة نظري، هذه هي طبيعة الحركات الثيوقراطية عموماً؛ ويلاحظ المرء تطورات ومزاعم مشابهة، على سبيل المثال، في حادثة أبي الخطاب، تلميذ جعفر الصادق (كما رواها النوبختي في **فرق الشيعة**، تح. ريتر (استنبول، ١٩٣١)، ص٥٩–٦١)، وفي دوائر الشيعة الغلاة عموماً.

١٠

مملوك صقلبي بارز من الفترة الفاطمية الأولى: الأستاذ جوذر

حامد حاجي

في السنة التي أعقبت هرب آخر أمراء الأغالبة، زيادة الله الثالث (ح. ٢٩٠–٢٩٧/ ٩٠٣–٩٠٩)، شرقاً، دخل الإمام – الخليفة الفاطمي المهدي بالله (ح. ٢٩٧– ٣٢٢/ ٩٠٩–٩٣٤) مدينة رقّادة منتصراً في العشرين من ربيع الثاني ٢٩٧ الموافق السادس من كانون الثاني/ يناير ٩١٠، واستقر في قصره في العاصمة السابقة للأغالبة. وكانت العمليات العسكرية الناجحة لداعيته أبي عبد الله الشيعي (ت. ٢٩٨/ ٩١١) قد وضعت تحت سيطرته مناطق شاسعة من المغرب ومن ممتلكات الأغالبة السابقة في صقلية. وقد ورث كل ما كان يخص الأغالبة، بما في ذلك عبيدهم. ومن بين هؤلاء العبيد كان الأستاذ جوذر، الخصي الصقلبي الأصل الذي خدم فيما بعد الأئمة – الخلفاء الفاطميين الأربعة كلهم في أفريقية وارتفعت مرتبته ليصبح رجل الدولة الأكثر شهرةً في الفترة الفاطمية الأولى. وكانت أصول الخصيان الصقالبة، الذين حققوا بروزاً لهم في أفريقية خلال فترة حكم الأغالبة، تعود في معظمها إلى مناطق البلقان. وكان فصلهم عن بلدانهم الأصلية، وحرمانهم من وجود أي أقارب لهم في مساكنهم الجديدة، قد جعل منهم مرتبطين بشكلٍ كلي بأسيادهم مخلصين لهم.[١] وحظيت حياة

جوذر العملية في خدمة الفاطميين لمدة تجاوزت الستين عاماً، وولاؤه النموذجي لرعاته، بتوثيقٍ وافٍ في سيرة حياته التي صنّفها كاتبه الخاص، أبو علي منصور العزيزي الجوذري، الذي عمل معه بجدية وحرص من ٣٥٠/ ٩٦١ وحتى وفاة جوذر سنة ٣٦٢/ ٩٧٣.[٢] وقد جمع كتاب السيرة هذا بين الأقوال الشفوية والمواد الأرشيفية من عهود أول أربعة أئمة – خلفاء فاطميين مما يساعدنا في تتبع مراحل حياة جوذر، منذ دخوله في خدمة الفاطميين وحتى أيامه الأخيرة في عهد المعز لدين الله (ح. ٣٤١–٣٦٥/ ٩٥٣–٩٧٥)، آخر إمام – خليفة فاطمي يحكم من أفريقية وأول من حكم من السلالة في مصر.

كان جوذر لا يزال صبياً عندما دخل المهدي رقّادة. وكان من بين عبيد النظام القديم الذين تم تجميعهم أمام المهدي. وقام الحاكم الجديد بتوزيعهم على مهامهم في إدارة دولته. واختار المهدي جوذر ليكون في خدمة ولي عهده القائم بأمر الله (ح. ٣٢٢–٣٣٤/ ٩٣٤–٩٤٦)، فقد أُعْجِبَ المهدي بزهده، فأولاه حظوةً منذ البداية بعد توقعه أنه سيكون جدياً وتقياً في خدمته. وبدأ جوذر عمله كرئيس لخدم قصر القائم خلال عهد المهدي، وقد تولى شؤون قصر القائم عندما كان الأخير خارج العاصمة في حملة عسكرية.[٣] وعند عودته من الحملة أُعجب القائم بأعمال جوذر وخدماته فكرّمه وزاد من إنعاماته عليه. وذهب القائم فيما بعد باصطحاب جوذر في حملة واحدة على الأقل من حملاته على المناطق الشرقية،[٤] لأن السيرة تروي أن القائم أمر جوذر، عندما انزعج من سلوك جنوده الذين تكرر نهبهم لمتاع أولئك الذين طلبوا الحماية منهم، بألا يأكل لحماً إلا مما يقدّمه مطبخه الخاص، بحيث لا يحتوي ذلك اللحم على أي شيء غير جائز.[٥]

وبعد وفاة المهدي أوكل الإمام – الخليفة الفاطمي الجديد، القائم، شؤون بيت المال إلى جوذر إلى جانب أمور مخازن الألبسة والأقمشة الخاصة بالقصر، وجعله وسيطاً بينه وبين أتباعه، وبينه وبين جميع عبيده. وبلغت درجة ثقة سيده به حدّاً بحيث أنه عندما كان القائم يُحضر لدفن المهدي استدعى جوذر جانباً وأسرَّ له بتسمية ولده إسماعيل، الإمام – الخليفة المنصور بالله فيما بعد (ح. ٣٣٤–٣٤١/ ٩٤٦–٩٥٣)، ولياً لعهده. وأخذ القائم من جوذر وعداً بمبايعة ولي عهده المسمّى والحفاظ على

مكانته سراً حتى يقوم هو نفسه بإعلان تعيينه على العامة. وطبقاً لهذا الوعد فقد أبقى جوذر الأمر سراً مدة سبع سنوات.[٦] وقد سبق للمنصور أن أبدى تعاطفاً واهتماماً كبيرين بجوذر حتى في عهد القائم. فكثيراً ما كان يتوقف عند منزل جوذر ليقوم بزيارته. وتحتفظ السيرة برِسالة هامة بعث بها المنصور، عندما كان ولياً للعهد، إلى جوذر حول موضوع تحكم المرء بغضبه، واستشهد فيها بنصيحة جالينوس.[٧]

وكانت لجوذر السلطة لمعاقبة من هم تحت إمرته. وحدث في أحد الأيام أن عاقب وسجن بعض شباب الصقالبة الخصيان بسبب مخالفة ارتكبوها واستحقوا التأديب عليها. فناشد هؤلاء ولي العهد، المنصور، للتدخل لصالحهم. ولم يدرِ جوذر بهذا الأمر حتى تلقى رسالةً من المنصور أعلمه فيها أنه قد تجاوز حدّه قليلاً وعليه أن يكون رحيماً تجاه أولئك الذين عاقبهم.[٨] وبعد خروجهم من السجن فيما بعد قدّم هؤلاء الصقالبة خدمات بارزة للفاطميين تحت حكم المنصور ثم المعز. وكان من بينهم كلٌّ من قيصر ومظفر اللذين أعدما في عهد المعز سنة ٣٤٩/ ٩٦٠ لأن نفوذهما تجاوز الحدّ المسموح به.[٩] وأسندت المهام الموكولة لمظفر إلى إدارة جوذر. كما تم تحويل الأموال التي جمعاها إلى ديوان المنصورية، وكانت في بند مستقل عن بنود الدخل الأخرى من الممتلكات التي كان يديرها جوذر واستُخدمت لنفقة معيشة العبيد العاملين تحت إمرته. وعندما كان جوذر يحتاج تمويلاً إضافياً للإنفاق على العبيد كان المعز يسمح له باستعمال الدخل الوارد من مجالات مظفر.[١٠]

وخلال آخر سنتين من عهد القائم وأوائل عهد المنصور تمكّن المتمرد الخارجي أبو يزيد (ت. ٣٣٦/ ٩٤٧)[١١] من جمع عدد كبير من الأعوان حوله من البربر الإباضيين من منطقة جبال الأوراس (وهي اليوم بين شمال شرق الجزائر وغرب تونس) وبدأ ثورته ضد الدولة الفاطمية في العام ٣٣٢/ ٩٤٣. فاحتل القسم الجنوبي من أفريقية بالكامل، بما في ذلك القيروان، وحاصر المهدية. وبلغ من حجم ثورته حدّاً جعل الكتّاب الفاطميين ينعتونه ب"الدجّال"، الذي هو شخصية نبوئية في الإسلام مشابهة لشخصية المناوئ للمسيح.[١٢] وعندما كان القائم على فراش الموت أثناء الثورة استدعى المنصور وأعطاه توصيات خاصة تتعلق بحماية جوذر والمحافظة عليه.[١٣]

تولى جوذر، مع بداية عهد المنصور، مكانةً أكثر سمواً وأعظم رفعةً. وعندما انطلق

المنصور لملاحقة أبا يزيد قلّد جوذر سلطة الإشراف على القصر وعلى كامل البلاد، وائتمنه على صناديق بيت المال وحمّله مسؤولية الحفاظ على سلامتها. فأصبح جوذر بهذا الشكل ثالث أهم شخصية في الدولة الفاطمية، بعد الإمام وولي العهد. وفي العام ٣٣٦/ ٩٤٧ تمّت هزيمة أبي يزيد أخيراً على يد المنصور، الذي كان أبقى نبأ وفاة والده سراً حتى ذلك الوقت.[١٤] وبعد هذا الانتصار أعتق المنصور جوذر وكرّمه بتسميته "مولى أمير المؤمنين"، ووجّهه في اتباع صيغة محددة في بروتوكول المراسلات من شأنها أن تجعله في أعلى مرتبة بعد ولي العهد.[١٥] وكرّمه المنصور بجعل اسمه يُنقش على شرائط الطراز التي تُزين الأقمشة والسجاد المصنوع في المهدية، وكساه بأثواب الشرف ومنحه مركوباً يركبه في موكب الخليفة. وعندما جلس المنصور إلى الطعام بعد عودته إلى القصر منتصراً أمر جوذر أن يجلس معه إلى مائدته، فكانت تلك أول مرة حظي فيها بشرف الجلوس مع الإمام إلى طاولة واحدة. وأسّس المنصور عاصمة إقامته الجديدة، المنصورية، قرب القيروان لتكون علامةً تميّز هذا الانتصار. وعندما قُدّمت إليه أول مجموعة من النقود المسكوكة التي تحمل اسمه،[١٦] بعث منها بألف دينار كبركة إلى جوذر، الذي كان قد بقي في المهدية لبعض الوقت يواصل عمله من هناك.

واعتاد المنصور أن يجمع أجود الكنوز من كافة الأنواع، وكان يعتبر كتب أسلافه أغلى وأغنى كنوزه.[١٧] وفي أحد الأيام بعث بمجموعة من هذه الكتب إلى جوذر للاحتفاظ بها ونسخها، ومنها كتاب **الإيضاح** للقاضي النعمان والخطب التي ألقاها هو نفسه وتلك التي للقائم.[١٨] وفي مناسبة أخرى، جرت في العام ٣٤١/ ٩٥٣، بعث الامبراطور البيزنطي قسطنطين السابع بورفيروجينيتوس (ح. ٩٤٥-٩٥٩) براهبٍ سفيراً له يحمل هدايا ثمينة إلى بلاط المنصور في المنصورية. وكان الغرض من السفارة إقامة علاقات ودية وسلمية مع الملك الفاطمي عقب هدنة بين الطرفين توصلا إليها بعد تعرضِ القوات البيزنطية لهزيمة مذلة في صقلية وجنوب إيطاليا على أيدي الفاطميين. وقد أُعجِبَ السفير بعظمة الملك الفاطمي والبهاء الذي يحيط به، وهو ما لم يشاهد مثيلاً له في بلاده. وبالنتيجة، ورداً على ذلك، أراد المنصور إرسال هدايا أكثر جمالاً وسخاءً من تلك التي تلقاها. ولذلك كتب إلى جوذر يأمره أن يُحضر

من مخازن كنوزه مواداً ثمينة وصفها له تليق بإرسالها إلى الملوك.[١٩]

وخلال فترة مرضه الأخير وجّه المنصور ولي عهده المعز ليرد على رسائل جوذر. ثم، وبعد فترة قصيرة من توليته الإمامة سنة ٣٤١/ ٩٥٣، استدعى المعز جوذر إلى المنصورية وأسكنه قربه في مجمع قصره. واحتاج جوذر لبعض الحصر الأنيقة لفرش بيته الجديد. ومع أن صناع الحصر كانوا تحت سلطته، إلا أنه سأل الإمام السماح له بصنع الحصر، وأضاف أنه سيدفع هو نفسه التكاليف الناجمة عن ذلك. لكن الإمام أمره بإحضار أجمل الحصر المصنوعة، وأن يعتبرها هدية شخصية مقدمة إليه.[٢٠] وأصبح جوذر مسؤولاً في المنصورية عن إبلاغ الإمام بأي رسائل أو التماسات موجهة إليه. وكان يتلقى من الإمام ردّاً يتضمن القرار الواجب تنفيذه، والنصيحة الواجب إسداؤها إلى صاحب الطلب، والطريقة التي يكتب بها إليه. كما كان جوذر يتلقى رسائل من مساعديه الذين خلفهم في المهدية، ومن غيرهم ممن كانوا في خدمة الدولة. وكانوا يراسلونه لإطلاعه على ما يحتاجونه، أو طلباً لمشورة في أمر ما، أو لإبقائه في صورة ما يجري. وكان ينتزع من مراسلاتهم تلك الفقرات التي تتضمن نقاطاً تستدعي طلب الرأي والنصيحة، ويترك فراغاً على الورقة بين كل فقرتين. فيقوم المعز عندئذٍ بكتابة جوابه بخط يده بخصوص رأيه أو الفعل الواجب اتخاذه. وتكشف رسائل المعز وتوجيهاته إلى جوذر، المحفوظة في سيرة حياته، مدى اهتمام الإمام وحرصه على معالجة كافة القضايا الموجهة إليه وكيف أن جوذر كان مشتركاً عن قرب في التعامل مع المسائل كافة: تلك التي شملت قضايا الدفاع عن المملكة وصولاً إلى الإدارة المالية وشؤون صقلية (حيث كانت الأسرة الكلبية تحكم بصورة شبه مستقلة تحت السيادة الفاطمية)، وبناء الأسطول الفاطمي وتسليحه، والتحضيرات للمغادرة النهائية إلى مصر، وهي تحضيرات دامت من حوالي ٣٤٩/ ٩٦٠ وحتى فتح الفسطاط على يدي القائد الفاطمي جوهر الصقلي (ت. ٣٨١/ ٩٩٢) سنة ٣٥٨/ ٩٦٩. ومن بين المسائل التي كانت تُحال إلى المعز: النزاعات المتعلقة بالرعي في المراعي، والشكاوى ضد الموظفين، وسُكْرُ أحد الكتّاب، وارتداد العبيد، والمنافسة بين حلفائه في المغرب. فقد أمر شخصياً بتزويد سجين صقلبي بحصيرة صلاة، وبكفن لولد أحد الموظفين.[٢١] واهتمّ بالذين كانوا يخدمونه حيث أمر بالاهتمام بحالتهم المعاشية وتعليم

أطفالهم لإعدادهم لخدمة الدولة الفاطمية مستقبلاً.[٢٢] وعندما أطلعه جوذر على الحالة المالية المريعة للداعية البارز جعفر بن منصور اليمن (ت. بعد ٣٤٦/ ٩٥٧) سارع المعز إلى نجدته وإنقاذه من مأزقه.[٢٣] أما أعظم الأمور المقلقة له شخصياً فكانت تلك الخاصة بسلوك أقاربه، وبشكل خاص ولده الأكبر تميم (ت. ٣٧٤/ ٩٨٥).

لكن بعض الرسائل كانت تصل إلى الإمام مباشرةً من أفرادٍ من غير طريق جوذر. علماً أن الأخير كثيراً ما كان يبادر، من جهة أخرى، بالكتابة إلى الإمام يعلمه عن أمرٍ ما أو ينتظر منه نصيحةً أو توجيهاً معيناً دون ذكرٍ أو إشارةٍ إلى أي شخص آخر في المراسلة. وكذلك كان يكتب إلى الإمام مستفسراً عن صحته وأحواله. وبالمقابل كان الإمام يكتب إلى جوذر من تلقاء نفسه معبّراً عن اهتمامه بصحته وأحواله، أو لإرسال تذكارٍ إليه. وعندما كان جوذر مريضاً ذات مرة كتب المعز إليه يوصيه بتناول ترياقٍ من إنتاج طبيبه الخاص وزوّده بتعليمات حول كيفية استعماله.[٢٤] وفي مناسبة أخرى بعث إليه بزوج من اللباس الداخلي استعملهما هو نفسه ووالده المنصور من قبله، لأن جوذر كان يُحب ارتداء اللباس الداخلي.[٢٥]

كان جوذر على معرفة جيدة بالأسرة الكلبية من بني أبي الحسن الكلبي؛ فقد قدّم هؤلاء خدمات عسكرية جليلة للفاطميين وحكموا صقلية باسمهم. وكانت هذه الأسرة قد تبنت القضية الفاطمية منذ وقت مبكر ونالت حظوة لدى هؤلاء من أيام عهد المهدي. وتعرض علي بن أبي الحسين الكلبي، صهر سليم بن أبي رشيد، أمير صقلية (٣١٣-٣٢٥/ ٩٢٥-٩٣٦)، للقتل سنة ٣٢٦/ ٩٣٨ خلال حصار جيرجنت (أو أكريجينتوم، أو جيرجينتي) أثناء قتاله في سبيل الفاطميين ضد متمردين محليين. وبينما كان علي منشغلاً في القتال بعيداً عن أسرته تولّى جوذر رعاية اثنين من أبنائه بأمرٍ من القائم.[٢٦] وقد لعب أحدهما، أبو الغنائم الحسن بن علي (ت. ٣٥٤/ ٩٦٥)، دوراً قيادياً فيما بعد في الحملات العسكرية التي شنّها كلٌ من القائم والمنصور ضد أبي يزيد، وأُرسِلَ إلى صقلية سنة ٣٣٦/ ٩٤٨ أميراً عليها لاستعادة النظام وتثبيت السلطة الفاطمية في الجزيرة في أعقاب تمردٍ هناك، فأصبح الأول من بين سلسلة من الأمراء المتعاقبين على حكم الجزيرة من المتحدرين من الأسرة الكلبية. وتكشف وثيقة محفوظة في السيرة عن تفاصيل تتعلق بهذا التمرد الذي أخضعه الحسن بن

علي، تعتبر مكملة لرواية ابن الأثير حول هذه الأحداث.

وكانت لجوذر بعض الملكيات العقارية، ومنها عقار وهبه إياه المهدي في جزيرة شريك،[٢٧] وهي شبه جزيرة خصبة تقع إلى الشرق من تونس، وتعتبر أقصى نقطة فيها من الجهة الشمالية أقربها إلى صقلية. غير أن مصدر دخله الرئيسي لم يكن من هذه الأرض، وإنما من استثماراته التجارية في صقلية. وكان يملك سفينة ويمارس التجارة مع الجزيرة بصفته الشخصية، حيث كان يستورد الأخشاب التي كان يهبها للإمام في بعض الأحيان لاستخدامها في صناعة السفن الحربية.[٢٨] ومرةً، عندما جاءت سفينته بصفقة كبيرة من الأخشاب من صقلية، وكان حوض بناء السفن العائد للإمام بحاجة لهذه المادة، وهب جوذر الحمولة للإمام معبّراً عن رغبته في أن يقبلها منه.[٢٩] وكانت علاقات جوذر الوثيقة مع الأسرة الحاكمة في صقلية تعني أنه كان قادراً على الاستدانة من بيت المال في الجزيرة، بموافقة المعز، لأغراض صفقاته التجارية، ثم يدفع الأموال التي استعارها إلى بيت المال في المنصورية. فنظرة الإمام هي أن ماله كان مال جوذر أيضاً.

غير أن النقل البحري لم يكن من دون مخاطر وعاني جوذر من خسائر في البحر. ومرةً، عندما علم المعز بأن إحدى سفن جوذر قد غرقت بكامل حمولتها، وهي في طريقها قادمة من صقلية، بادر بالكتابة إليه يواسيه بخسارته.[٣٠] وعندما فُقِدَت سفينة لجوذر في البحر، في مناسبة أخرى، ولم يتمكن من إيجاد بديل لها لشحن بضاعته إلى الشرق، التمس من المعز إعارته إحدى سفنه التي سبق أن اشتراها من البيزنطيين لصالح الإمام. وكان من باب الاحترام يتورّع عن هذا الطلب، لكن الإمام طلب إليه استخدام أي سفينة يحتاجها، لأنه لم يكن يرى فيما يملك من بضاعة سوى بضاعة جوذر.[٣١]

وكان جوذر على علم تام بجميع المسائل في الأسرة الفاطمية، ومنها بعض النزاعات التي بقيت المصادر التاريخية العامة صامتة حولها. بل إن المعز كان يعتبره في الحقيقة واحداً من أسرته، وكان يسمح له بزيارته متى شاء.[٣٢] كما كان على معرفة برواتب وأعطيات سكان القصر عموماً وتلك الخاصة بحريم الإمام وبطانته بشكل خاص. ونعلم من سيرته أن أبناء المهدي والقائم، الذين أقاموا في المهدية في قصري المهدي والقائم على التوالي، رفضوا الاعتراف بكفاءة المنصور وتميّزه وأنكروا

حقه في الإمامة. يضاف إلى ذلك إطلاقهم اتهامات كاذبة ضد جوذر. فقد طالبوا بحق السير في الأسواق مع عامة الناس بحرية، في حين منعهم جوذر وحرّم ذلك عليهم بسبب سلوكهم المشين. وكان المنصور قد كتب رسالة إلى ولي عهده المعز تتعلق بهذه المسألة أطلق فيها على أبناء المهدي والقائم تسمية "الشجرة الملعونة في القرآن" (القرآن ١٧:٦٠) لأنهم، كبني أمية من قبل، رفضوا الاعتراف به. وقد وعده المنصور بأن يُرسل إليه كتاباً صنّفه حول هذه المسألة لهداية المؤمنين وإزالة الشك من أذهانهم.[٣٣] وأصل جميع هذه النزاعات في الأسرة يعود إلى قاسم، ابن القائم، الذي يلومه المنصور على نحو خاص لإثارته نزاعاً بين المهدي والقائم.[٣٤] غير أن السيرة لا تُفصّل في ما فعله قاسم، لكن ابن عذارى يروي أنه في العام ٣١٦/ ٩٢٨، وبينما كان القائم يقود عمليات ضد قبائل البربر في المغرب، علم، من خلال رسالة بعثها إليه ولده قاسم، أن ثمة شائعات تسري حول قيام المهدي بتسمية ولده أبي علي أحمد (ت. ٣٨٢/ ٩٩٣) ولياً للعهد، وأن الأخير أمّ الصلاة في عيدي الفطر والأضحى. واضطرب القائم لهذه الأنباء وعاد إلى المهدية على الفور دون أن يشتبك مع العدو.[٣٥] ثم واصل أبناء قاسم الذين سكنوا المهدية إظهار العداوة للمنصور والمعز. وبلغ الخطر الذي شكلوه حدّاً دفع المعز لتفويض جوذر بمراقبة المراسلات الصادرة عن سكان القصرين الواقعين في المهدية واعتراضها. وكان قد سبق لجوذر أن عرض على المعز فكرة اعتراض المراسلات المتبادلة بين القصرين وبين بيت تميم، ابن المعز، لكن الإمام كان متردداً في الموافقة. غير أن الإمام كتب بنفسه إلى جوذر معلناً موافقته على اقتراحه ومفوضاً إياه بمراقبة المراسلات واعتراضها.[٣٦] وكان نائب جوذر في المهدية قد كتب إليه أيضاً وأرفق رسالته بملاحظات لولدي قاسم تمت مراقبتهما من قبله وتضمنت فقرات عدائية قام جوذر بإيصالها إلى الإمام لإبقائه مطّلعاً على مجريات الأمور.[٣٧] وكان أبو علي أحمد لا يزال على قيد الحياة عندما كان المعز يستعد لمغادرة أفريقية بشكل دائم إلى مصر. وقد اتُّهِمَ العم الأكبر للإمام بأقوال فيها كثيرٌ من الافتراء والتجنّي. ونُقِلَ عنه قوله إنه قصد البقاء [في أفريقية] والتخلي عن المغادرة برفقة المعز. وعمل جوذر على الحصول على معلومات حول أحمد من نائبه نُصير، أمير المهدية، وإبلاغ الإمام بما كان يُقال في هذا السياق.[٣٨]

وكما كان القائم قد جعل جوذر شاهداً على سرّ تسمية المنصور وليّاً لعهده، كذلك فعل المعز في وقت ما بعد غزو مصر، حيث أطلع جوذر على سرّ تسمية ولده الثاني عبد الله (ت. ٣٦٤/ ٩٧٥) ولياً لعهده في وقت كان من المتوقع فيه عموماً أن يحتل تميم، الابن الأكبر للمعز، هذه المكانة. وقد حافظ جوذر على هذا التعيين سراً لمدة سبعة أشهر.[٣٩] وكان عبد الله قد سُمّي ولياً للعهد، وليس تميماً، لأن الأخير كان على اتصال بأبناء عمه، أبناء قاسم، الذين سبق لهم أن دبّروا المكائد ضد الإمام. يضاف إلى ذلك أن تميماً لم ينجب أولاداً وعاش حياةً اتّسمت بالمجون، كما يبدو، بحيث أن الأمير أحمد بن الحسن الكلبي أراد أن يقتل ولده طاهر عندما علم بمصاحبته لتميم.[٤٠] وقد استشار جوذر في الموضوع وسأله النصيحة فيه. عندئذٍ أعلم جوذر الإمام بما اعتزم عليه الأمير أحمد فأشار عليه التوسط لدى الأمير والتدخل كي يمنعه من إلحاق أي أذىً بولده.[٤١]

وأظهر جوذر كل مودّة واحترام لعبد الله، الذي قام بزيارة جوذر عندما وقع طريح الفراش. وبعد الزيارة كتب جوذر إلى المعز معبّراً عن مقدار التشريف الذي ناله من زيارة ولي العهد له. وأتبع ذلك بإرسال سجادة ثمينة متوسلاً الإمام السماح لولي العهد بقبولها.[٤٢] وعندما قرر المعز المغادرة إلى مصر كان ثمة تبادل للرسائل بين جوذر وعبد الله عبّر فيها الأمير عن تقديره لجوذر.[٤٣]

وبينما كانت الاستعدادات تجري للمغادرة إلى مصر سرت شائعات تقول إن جوذر سيبقى في أفريقية وأنه سيُعيَّن أميراً عليها. وعندما سمع بذلك كتب إلى المعز يسأله ألاّ يتركه وراءه، لأن سعادته تكمن في وجوده إلى جانب الإمام. وأجابه الإمام طالباً إليه ألاّ يقلق من شائعات لا أساس لها، وأنه لم يفكر بإبقائه في أفريقية لعدة أسباب.[٤٤] هذا، بالإضافة إلى أنه كان عليه بذل محاولة للمصالحة بين حليفيه الطموحين في المغرب، يوسف بلقين بن زيري (ت. ٣٧٣/ ٩٨٣)،[٤٥] زعيم بربر صنهاجة، ومنافسه المرّ جعفر بن علي بن حمدون (ت. ٣٧٢/ ٩٨٣)[٤٦] الذي وقف إلى جانب أعدائهم من بربر زناتة.[٤٧] ومنح المعز حكم أفريقية، بعد ذلك، ليوسف بن زيري في حين أقدم جعفر بن علي، الذي كان أميراً على منطقة المسيلة، بتحويل ولائه إلى الأمويين. وكان جعفر وشقيقه يحيى قد ترعرعا في البلاط الفاطمي، وكان والدهما علي قد لعب دوراً

هاماً في تأسيس مدينة المسيلة سنة ٣١٠/ ٩٢٧ عندما عهد إليه القائم ببنائها. وكان جعفر وثيق الصلة بجوذر بصورة خاصة. وعندما كان حكام المقاطعات يسعون لتولي حكم ما كان بيد جعفر عن طريق عرض مبلغ أعلى من الدخل لبيت المال، رفض المعز عروضهم من باب تقدير الصداقة القائمة بين جوذر وجعفر. وتحرَّجَ جوذر من مسألة تفضيل الإمام إياه على بيت المال، فالتمس من الإمام أن يتجاهل موضوع صداقته مع جعفر، وأن يصرفه من الإمارة ويقبل عروضاً منافسة كي لا يحرم بيت المال من إيرادات أعلى، غير أن الإمام ما كان ليتراجع عن إنعام منحه لأحد.[٤٨]

وشارك جوذر نفسه بفعالية في التحضيرات للمغادرة إلى مصر. وجاء أفراد من الأسرة الكلبية إلى أفريقية للانطلاق مع المعز وحاشيته. وكانت الأنباء قد وصلت إلى جوذر حول نزاعات ظهرت بين بعض أفراد الأسرة الكلبية، لكنه امتنع عن الظهور بمظهر الداعم لطرف في النزاع ضد طرف آخر كي لا يتعرض للملامة فيما بعد، وأحاط الإمام علماً بقراره هذا.[٤٩] وقد طلب الإمام إليه مساعدتهم للحصول على موافقات للرحيل من قائد الجيوش الفاطمية جوهر الصقلي.[٥٠] وكان المعز في تلك الآونة منشغلاً بإرسال القوات وتأمين النفقات المترتبة على ذلك. وذكر جوذر أنه كان قد جمع أموالاً من صفقة تجارية ناجحة باع خلالها بضائع من مستودعات الدولة ومن ضرائب غير مدفوعة أضاف إليها بعضاً من ثروته الخاصة قدّمه هبةً منه للمعز.[٥١]

وكان جوذر قد تعامل سابقاً مع جوهر بخصوص حصة في أرض كان جوهر قد طالب بمنحها له، وحصة في ملكية رغب في شرائها.[٥٢] وتبادل الاثنان المراسلات بعد نجاح جوهر في فتح مصر وإعتاق المعز له وحصوله على حريته. وعندما التمس جوذر رأي المعز بكيفية مخاطبة جوهر بعد عتقه أنشأ الإمام عهد أخوّة بين الرقيقين السابقين، مستذكراً عهد الأخوة الذي أنشأه النبي بين أصحابه، وأشار على جوذر بالبروتوكول الواجب اتّباعه في مراسلاته مع جوهر كي يعكس روح عهد الأخوّة هذا.[٥٣]

وعندما غادر المعز قاصداً مصر انطلق جوذر معه في الوقت نفسه وكان يعاني عندئذٍ من ضعف شديد. كان جوذر على علم بحالته الصحية، فكتب إلى الإمام يسأله بعض قطع من ثيابه يمكن أن تكون كفناً له ويتبرك بها عندما يموت. وردّ المعز بالدعاء

له بحياة مديدة كي يشهد المزيد من الازدهار والرزق الوفير، وبعث إليه بقطع من ثيابه وثياب والده وجده وجد والده (أي الأئمة المنصور والقائم والمهدي).[٥٤] وعندما وصل جوذر وفريقه إلى موقع أجدابية في برقة، رغب في رؤية المعز. وبما أنه كان ضعيفاً جداً فقد حُمل إلى خيمة المعز على حمّالة. وقد انحنى الإمام على الحمالة واحتضنه وطمأنه. وكان ذلك آخر لقاء لهما. واشتد ضعف جوذر وهو يقترب من برقة، وفي صباح اليوم التالي بدأت سكرات الموت وتوفي في وقت صلاة الظهر. وفي تلك الليلة حُمل جثمانه من بلدة برقة إلى موقع مخيم المعز في مكان يدعى مياسر، وأمر الإمام بغسل الجثمان، وقام بهذا الطقس كلٌ من القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤) ومحمد بن عثمان، الكاتب، ومنصور العزيزي الجوذري، مصنِّف السيرة.[٥٥] وفي اليوم التالي أمّ الإمام صلاة الجنازة على جوذر الذي دُفن بعد ذلك في مسجد محلي في برقة.[٥٦]

ولا يزال اسم جوذر محفوظاً في أحد أحياء القاهرة المعروف بالجودرية (أي الجوذرية)، والذي أسسته مجموعة من الأفراد الذين حملوا النسبة، الجوذري، ومنهم مصنّف هذه السيرة.[٥٧]

الحواشي

١. حول الخصيان والمصطلحات المستعملة للإشارة إليهم في المصادر انظر دافيد آيالون، "حول الخصيان في الإسلام"، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*، ١ (١٩٧٩)، ص٦٧-١٢٤؛ وأعيد طبعها في كتابه *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs* (لندن، ١٩٨٨)، المقالة III.

٢. أبو علي منصور العزيزي الجوذري، **سيرة الأستاذ جوذر**، تح. محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة (القاهرة، ١٩٥٤)؛ الترجمة الفرنسية، ماريوس كنارد، *Vie de l'Ustadh Jaudhar* (الجزائر، ١٩٥٧)؛ والترجمة الإنكليزية، حامد حاجي، *Glimpses from Early Fatimid Archives: The Biography of Ustadh Jawdhar* (لندن، قيد النشر).

٣. أول مرة يقود فيها القائم حملة إلى المغرب بعد تولي المهدي السلطة في رقادة كانت عندما بعثه المهدي على رأس القوات لمحاربة الكتاميين الذين ثاروا عقب مقتل الداعي الإسماعيلي أبي عبد الله الشيعي سنة ٢٩٨/ ٩١١. انظر القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد، **افتتاح الدعوة**، تح. وداد القاضي (بيروت، ١٩٧٠)، ص٢٧٣؛ والترجمة الإنكليزية لحاميد حاجي (لندن، ٢٠٠٦)، ص٢٢٧؛ تقي الدين المقريزي، **كتاب المقفى الكبير**، تح. محمد اليعلاوي (بيروت، ١٩٩١)، مج٤، ص٥٦١.

٤. ترأس القائم حملتين على مصر، في ٣٠١/ ٩١٣ و٣٠٦/ ٩١٨، إبان عهد المهدي؛ انظر عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تح. كارل ج. تورنبيرغ (بيروت، ١٩٦٧)، مج٦، ص١٤٧، ١٤٩-١٥٠، ١٦١؛ المقريزي، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تح. جمال الدين الشيال ومحمد حلمي (القاهرة، ١٩٦٧-١٩٧٣)، مج١، ص٦٨-٦٩، ٧١-٧٢.

٥. الجوذري، **السيرة**، ص٤٣.

٦. المصدر السابق، ص٤٠.

٧. المصدر السابق، ص٤١-٤٢. ولم يرد فيها أي ذكر لكتاب من تأليف جالينوس، غير أن الإشارة الواردة هنا هي إلى رسالة وردت في كتاب جالينوس المعروف بالعربية باسم **في تعرف الإنسان عيوب نفسه**. والنص اللاتيني للكتاب حققه ويلكو دو بوير، *Corpus Medicorum Graecorum* (ليبزيغ وبرلين، ١٩٣٧)، مج٥، ص١٣-١٥؛ والترجمة الإنكليزية لبول هاركينز، *On the Passions and Errors of the Soul* (كولومبس، ١٩٦٣)، ص٣٩-٤١.

٨. المصدر السابق، ص٤١-٤٢.

٩. ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، تح. يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٥٦-١٩٦١)، مج٤، ص٩٨؛ والمقريزي، **اتعاظ**، مج١، ص١٠١.

١٠. الجوذري، **سيرة**، ص١١٦.

١١. انظر القاضي النعمان، افتتاح، ص٢٧٢ (الترجمة الإنكليزية، حاجي، *Founding the Fatimid State*، ص٢٢٥)؛ صموئيل م. ستيرن، "أبو يزيد النُكاري"، *EI2*، مج١، ص١٦٣–١٦٤؛ روجر لو تورنو، "La revolt d›Abu Yazid..." في مجلة *Les cahiers de Tunisie*، ١ (١٩٥٣)، ص١٠٣–١٢٥.
١٢. القاضي النعمان، افتتاح، ص٢٧٢؛ الترجمة الإنكليزية، ص٢٢٥.
١٣. الجوذري، سيرة، ص٤٤.
١٤. توفي القائم في ١٣ شوال ٣٣٤/ ١٧ آيار/ مايو ٩٤٦. انظر ابن عذاري، **كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تح. جورج كولن وإيفَرست ليفي- بروفنشال (ليدن، ١٩٤٨–١٩٥١)، مج١، ص٢٠٨. غير أن المنصور لم يلقّب نفسه بأمير المؤمنين، وأبقى وفاته سراً لمدة سنة وثلاثة أشهر بسبب ثورة أبي يزيد. وتلقب بأمير المؤمنين عقب انتصاره على أبي يزيد في ٣٣٦/ ٩٤٧. المقريزي، **المقفى**، مج٢، ص١٣٠، ١٤٨، ١٥٩، مج٦، ص١٧٩؛ المقريزي، **اتعاظ**، مج١، ص٨٢، ٨٦؛ ابن الأثير، **الكامل**، مج٦، ص٣١٧؛ ابن حمّاد، **أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم**، تح. وتر. (فرنسية) م. فوندرهايدن (الجزائر وباريس، ١٩٢٧)، ص٢١، ٣٦.
١٥. الجوذري، سيرة، ص٥١–٥٢.
١٦. بعد وفاة القائم لم يحدث المنصور تغييراً في العملة المستخدمة حتى انتهى من إخضاع ثورة أبي يزيد. انظر ابن الأثير، **الكامل**، مج٦، ص٣١٧؛ المقريزي، **المقفّى**، مج٢، ص١٦٣٠؛ المقريزي، **اتعاظ**، مج١، ص٨٠. وتوجد نماذج من الدينار المسكوك بعد وفاة القائم وتحمل اسمه في ج. فَرّوجيا دو كانديا، "Monnaies fatimites du Musee du Bardo" في مجلة *Revue tunisienne*، ٢٧–٢٨ (١٩٣٦)، ص٣٥٤–٣٥٥.
١٧. الجوذري، سيرة، ص٥٣. ومن بين هذه الكتب، القاضي النعمان، **كتاب الإيضاح**، تح. محمد كاظم رحمتي (بيروت، ٢٠٠٧)، ومجموعات خطب ومواعظ للقائم والمنصور؛ وبعضها حققه ونشره مترجماً بول ووكر، *Orations of the Fatimid Caliphs* (لندن، ٢٠٠٩)؛ وحول **كتاب الإيضاح** انظر مقالة مادلونغ عن مصادر الفقه الإسماعيلي في *Journal of the Near Eastern Studies*، ٣٥ (١٩٧٦)، ص٢٩–٤٠.
١٨. الجوذري، سيرة، ص٥٣.
١٩. المصدر السابق، ص٦٠–٦١؛ ألكسندر فاسيليف، *Byzance et les Arabes* (بروكسل، ١٩٣٥–١٩٦٨)، مج٢، قسم١، ص٣٦٩–٣٧٠؛ وقسم٢، ص١٥٩–١٦٠.
٢٠. المصدر السابق، ص١٠٠.
٢١. المصدر السابق، ص٨٨، ١٠٣.
٢٢. المصدر السابق، ص٩٧، ١١٩–١٢٠، ١٢٦.
٢٣. المصدر السابق، ص١٢٦–١٢٧.
٢٤. المصدر السابق، ص١٠٨.
٢٥. المصدر السابق، ص١١٣.
٢٦. المصدر السابق، ص١٣١.
٢٧. المصدر السابق، ص٩٩.
٢٨. المصدر السابق، ص١١٩.
٢٩. المصدر السابق، ص١٢١.
٣٠. المصدر السابق، ص١٣٦–١٣٧.

٣١. المصدر السابق، ص١٢٧–١٢٨.

٣٢. المصدر السابق، ص١٢٤–١٢٦.

٣٣. المصدر السابق، ص٦١–٦٤. ويبدو أنّ الكتاب موضوع التساؤل هو تثبيت الإمامة. انظر بوناوالا، *Biobibliography of Isma›ili Literature* (ماليبو، ١٩٧٧)، ص٤٤–٤٥. وتحتفظ مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن بنسخة مخطوطة من الكتاب برقم ١١٢٠ (مجموعة زاهد علي). وحول هذه المجموعة انظر ديليا كورتيسه، *Arabic Isma'ili Manuscripts: The Zahid Ali Collection in the Library of the Institute of the Ismaili Studies* (لندن، ٢٠٠٣)، ص١٨٠. ولمزيد من التفاصيل انظر، مادلونغ، "رسالة في إمامة الخليفة الفاطمي المنصور بالله"، في كتاب روبنسون، مح.، *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies...*(ليدن، ٢٠٠٣)، ص٦٩–٧٧.

٣٤. الجوذري، سيرة، ص١١٥.

٣٥. ابن عذاري، البيان، مج١، ص١٩٣. وإنه لأمر هام ملاحظة أن حفيد المعز الحاكم بأمر الله (ح. ٣٨٦–٤١١/ ٩٩٦–١٠٢١) كان قد سمّى حفيداً لأبي علي أحمد يدعى عبد الرحيم بن إلياس ولياً لعهده. المقريزي، اتعاظ، مج٢، ص١٠٠–١٠١.

٣٦. الجوذري، سيرة، ص٩٩–١٠٠.

٣٧. المصدر السابق، ص٩٨.

٣٨. المصدر السابق، ص١٠٥–١٠٦.

٣٩. المصدر السابق، ص١٣٩–١٤٠. وكان عبد الله ابناً ثانياً في الترتيب للمعز والآخرون هم تميم، وهو الأكبر، ونزار الذي تولى الإمامة – الخلافة فيما بعد باسم العزيز بالله، وآخرهم عقيل.

٤٠. طبقاً للمقريزي (المقفى، مج٢، ص٥٨٨) كان المعز أول ما سمّى تميماً ولياً لعهده. ثم، وبعد فتح جوهر لمصر، كتب المعز إلى جوذر يُسرُّ إليه قراره بنقض تسمية تميم لمصلحة عبد الله. والدافع لذلك هو عدم إنجاب تميم ذريةً له وسيرة حياته الماجنة. لكن عبد الله توفي في حياة والده في القاهرة، فعيّن المعز شقيقه الأصغر نزار في ولاية العهد. المقريزي، اتعاظ، مج١، ص٢١٧، ٢٣٥؛ ابن حمّاد، أخبار، ص٤٧ (التر.، ص٧١)؛ ابن ميسر، أخبار مصر، تح. أيمن فؤاد سيد بعنوان المنتقى من أخبار مصر (القاهرة، ١٩٨١)، ص١٦٥–١٦٦؛ ابن ظافر، أخبار الدول المنقطعة، تح. أندريه فيريه (القاهرة، ١٩٧٢)، ص٢٦، ٣١؛ إدريس عماد الدين، عيون الأخبار وفنون الآثار في فضائل الأئمة الأطهار، مج٥، تح. محمد يعلوي بعنوان تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب: القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار (بيروت، ١٩٨٥)، ص٧٠٢.

٤١. الجوذري، سيرة، ص١٢٠.

٤٢. المصدر السابق، ص١٣٦.

٤٣. المصدر السابق، ص١٤١–١٤٢.

٤٤. المصدر السابق، ص١٠٩.

٤٥. انظر حول ذلك، المقريزي، المقفى، مج١، ص٦٥٦، مج٢، ص٣٨٥، مج٣، ص٧٦٢، مج٥، ص٦٣٨، ٧٣٠؛ هادي روجر إدريس، *La Berbérie orientale sous les Zirides* (باريس، ١٩٦٢)، ص٤١–٦١.

٤٦. حول بني حمدون انظر ابن خلدون، العبر، مج٤، ص١٧٥–١٨٠؛ ومقالة ماريوس كَنارد، "أسرة مؤيدة، ثم معادية للفاطميين في شمال أفريقية"، في *Mélanges d›histoire et d›archéologie de l'Occident Musulman II* (الجزائر، ١٩٥٧)، ص٣٣–٤٩.

٤٧. الجوذري، سيرة، ص١٠٠–١٠١.

٤٨. المصدر السابق، ص١٢٩-١٣١.
٤٩. المصدر السابق، ص١١٤-١١٥.
٥٠. المصدر السابق، ص١٠٩-١١٠.
٥١. المصدر السابق، ص٩٢-٩٣.
٥٢. المصدر السابق، ص١٢٢.
٥٣. المصدر السابق، ص١٣٥.
٥٤. المصدر السابق، ص١٣٨-١٣٩.
٥٥. بعد وفاة جوذر عيّن المعز منصوراً خلفاً لجوذر. فكتب منصور السيرة إبان عهد العزيز بالله، خليفة المعز، وعاش حتى زمن الحاكم وتولى عدة مناصب هامة، وخلفه ولده جابر. المقريزي، المقفى، مج٣، ص٩.
٥٦. الجوذري، سيرة، ص١٤٣-١٤٦.
٥٧. ابن عبد الظاهر، الروضة البهية الزاهرة في خطط المعزية القاهرة، تح. أيمن فؤاد سيد (القاهرة، ١٩٩٦)، ص٥٤.

١١

القاضي النعمان وردّه على ابن قتيبة

إسماعيل ق. بوناوالا[١]

ينحدر القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي، المعروف عموماً بالقاضي النعمان (وسنشير إليه فيما يلي بالنعمان)،[٢] من أسرة شيعية إسماعيلية متعلمة في القيروان.[٣] لكننا نجد، بدءاً برواية ابن خلكان (ت. ٦٨١/ ١٢٨٢) في كتابه **وفيات الأعيان**،[٤] أن علماء الإسماعيلية[٥] المعاصرين لتلك الفترة تبنّوا وجهة النظر القائلة بأن النعمان كان مالكياً في البداية ثم أصبح إمامياً قبل أن يتبنى العقيدة الإسماعيلية في نهاية الأمر. وفي دراستي السابقة بعنوان "إعادة نظر في مذهب القاضي النعمان"،[٦] عرضت كيف ومتى ظهرت نظرية تحوّل القاضي النعمان [إلى الإسماعيلية]. وجادلت بأن مقولة ابن خلّكان فيما يخص تحوّل القاضي النعمان ربما جاءت نتيجة تحديد خاطئ لهوية الشخص الذي جرى تحويله. فكان والد النعمان، وليس النعمان نفسه، هو من تحوّل من المذهب المالكي إلى المعتقد الإسماعيلي. ولذلك لا بدّ أن هذا المفهوم قد نشأ مع ابن خلّكان أو مع مصادره.

وأصبح من المحقق أن ابن شهراشوب (ت. ٥٨٨/ ١١٩٢) كان أول مؤلف إمامي يُضمّن النعمان في بيبليوغرافيا، الملحق الذي أضافه إلى بيبليوغرافيا شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧). وهو يعترف بعدة مؤلفات للنعمان منها، على سبيل المثال، **شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار** و**كتاب مناقب بني هاشم ومثالب بني**

أمية،[٧] لكنه يزعم أن النعمان لم يكن إمامياً. ويدعم هذا الزعم الفرضية القائلة بأن بعض دوائر الإمامية كانت تعتبره إمامياً قبل قرنٍ من ذكر ابن خلّكان لقصة تحويله. ولنتبع أثر ابن شهراشوب ونعاين العلاقة بين الإسماعيليين والإماميين. فعندما برزت الحركة الإسماعيلية من فترة ما قبل الفاطميين كمنظمة ثورية سرية تمارس نشاطات دعوية مؤثرة في عدة أجزاء من الإمبراطورية العباسية إبان النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع، كانت ذات تنظيم جيد ووعدت بوضع مُطالبٍ علوي بالخلافة في هذا المنصب لتحقيق العدل والمساواة. وكانت نهضة الحركة الإسماعيلية قد تزامنت مع وفاة الحسن العسكري، الإمام الحادي عشر للإماميين، سنة ٢٦٠/ ٨٧٤. ودخل الشيعة الإماميون في أعقاب هذه الحادثة في حالة من الفوضى والتشرذم والانقسام إلى عدد من المجموعات الصغيرة. واستغل الدعاة الإسماعيليون هذه الحالة ووجّهوا نشاطاتهم باتجاه الإماميين على نحوٍ خاص.[٨] ويبدو أن الحركة الإسماعيلية قد جذبت عدداً معيناً من الإماميين إلى جناحها. ومن المعروف أن عدة شخصيات بارزة في الحركة الإسماعيلية ما قبل الفاطمية، كمنصور اليمن[٩] وعلي بن الفضل[١٠] وأبي عبد الله الشيعي[١١]، كانوا من أتباع المعتقد الإمامي في الأصل، ثم جرى تحولّهم فيما بعد من قبل الدعوة (التنظيم الديني – السياسي) الإسماعيلية. وحتى حسن الصبّاح، مؤسس الحركة النزارية، كان إمامياً في بداية أمره. ومع تدهور السلطة البويهية في العراق، واستيلاء طغرل بك على بغداد سنة ٤٤٧/ ١٠٥٥،[١٢] أصبحت العاصمة الفاطمية، القاهرة، ملاذاً آمناً للإماميين. ويُستدل على حضورهم البارز في القاهرة بإعلان العقيدة الإمامية (باسم إمامها الثاني عشر الغائب، المهدي) مذهباً رسمياً فرضه وزير السيف أبو علي أحمد، المُكنّى بكتيفات وحفيد بدر الجمالي، في العام ٥٢٤/ ١١٣٠. ويذهب مؤرخون فاطميون، كالمقريزي وابن ميسر إضافةً إلى ابن خلّكان، إلى القول بأن الوزير المذكور أعلاه كان هو نفسه إمامياً، وأنه قام بعزل الإمام – الخليفة الفاطمي وتعيين قاضٍ إماميٍّ إلى جانب ثلاثة قضاة آخرين ينتمون إلى ثلاثة مذاهب سنية. وبقي كُتيفات في السلطة لأكثر من سنة بقليل قبل أن يُقتل. وجرى بوفاته إبطال العمل بالمذهب الإمامي وأُعيد فرض المذهب الإسماعيلي كدين للدولة. ويعتقد المؤلف الحالي أن وجود مثل هذه المجموعة من الإماميين في القاهرة ربما كان له أثره في

تعريف الجماعة الإمامية على مؤلفات وكتب النعمان، وتصنيفه بالتالي كإمامي.[١٣]

أما القاضي نور الله شوشتري (ت. ١٠١٩/ ١٦١٠)، الفقيه الإمامي المشهور، فكان أول من نصّ على أن النعمان كان، وعلى مسؤولية ابن خلّكان، مالكيّ المذهب في الأصل ثم أصبح إمامياً.[١٤] وسار معظم الإماميين اللاحقين على نهج شوشتري في افتراضاتهم واعتقدوا أنّ النعمان كان أخاً لهم في الدين. ويتميز هنا ثلاثة من العلماء الإماميين البارزين، أولهم محمد الباقر المجلسي (ت. ١١١١/ ١٦٩٩)، العالم الإمامي الأسبق في زمنه الذي حظي بمكانة رفيعة لدى الملك الصفوي شاه سلطان حسين. وكان قد استخدم كتابي النعمان، **دعائم الإسلام** و**المناقب والمثالب**، مصادر له في تأليف كتابه الضخم، **بحار الأنوار**، فذكر في تفنيده للزعم القائل إن كتاب **الدعائم** كان من تصنيف ابن بابويه (ت. ٣٨١/ ٩٩١)، المعروف أيضاً باسم الشيخ الصدوق، ما نصّه:

> كان النعمان مالكياً في البداية، ثم تمّ الأخذ بيده إلى طريق الحق فأصبح إمامياً. وتنسجم جملة الأحاديث المروية في **الدعائم** مع تلك التي نجدها في الكتب المشهورة. لكنه لم يحدد روايات عن أي إمام بعد [جعفر] الصادق خوفاً على نفسه من الخلفاء الفاطميين. وهكذا فقد نقل الحقيقة عبر ممارسة التقية.[١٥]

والثاني هو ميرزا حسين النوري (ت. ١٣٣٠/ ١٩١٢)، الذي اعتمد في كتابه الضخم **مستدرك الوسائل** على كتابي النعمان، **الدعائم** و**شرح الأخبار**، كمصدرين من مصادره. كما خصّص ما يقرب من عشر صفحات لجدلية هامة تناولت ما إذا كان النعمان إمامياً أم لا. وقد صرّح مشدّداً، وهو يبني مناقشته على كتابي النعمان المذكورين أعلاه، على أنه لم يكن للأخير أي شيء مشترك مع الباطنية (التعبير المسيء للسمعة المستعمل للإشارة إلى الإسماعيليين) الذين يعتنقون عقائد متطرفة تخصّ أئمتهم.[١٦] أما الثالث فهو آغا بُزُرك طهراني (ت. ١٣٨٩/ ١٩٦٩)، مؤلّف كتاب **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، الذي هو كتاب تراجم مشهور شامل لكل ما كتبه المؤلفون من الشيعة منذ أقدم الأزمنة وحتى الوقت الحاضر. وبغضّ النظر عن معرفته بكتابات معاصرة

تناولت الإسماعيليين (أي كتابات فلاديمير إيفانوف ومحمد كامل حسين)، إلا أنه لا يكتفي بالتأكيد على أن النعمان كان إمامياً، بل ويسير على خطى سلفيه، المجلسي والنوري، ليقول:

> صحيح أن النعمان لا يروي صراحةً أحاديثاً عن أي إمام جاء بعد جعفر الصادق، بسبب خوفه من الخلفاء الإسماعيليين الذين خدمهم، إلا أنه فعل ذلك ضمنياً بالتلميح بصورة غير مباشرة – فقد استخدم كنية أبي الحسن لتعني ضمناً الإمام [علي] الرضا [الإمام الثامن] بينما كانت كنية أبي جعفر تشير إلى الإمام [محمد التقي] الجواد [الإمام التاسع].[١٧]

وربما بسبب هذا التاريخ الطويل من التشويش أن قام محقق كتاب النعمان، شرح الأخبار، بوضع أقواس حول بعض العناوين في الجزء الثالث ليشير إلى أن النعمان كان إمامياً. ويؤكد محمد حسين الحسيني الجلالي، الذي كتب مقدمة طويلة لهذه الطبعة، بصورة مشابهة أن النعمان كان إمامياً ما دام قد مارس التقية بوجود الخلفاء الفاطميين الذين كان يخدمهم.[١٨]

ويصرُّ ويلفيرد مادلونغ أيضاً في مقالته "مصادر الفقه الإسماعيلي" على أن النعمان كان في الأصل سنّياً ويظهر أنه لم يحظَ بتدريب رسمي في الحديث والفقه الشيعيين.[١٩] ومع ذلك يقول النعمان في مقدمته لكتاب **الاقتصار** أنه بدأ، منذ عهد الإمام – الخليفة الفاطمي الأول المهدي بالله، بجمع الأحاديث المروية عن أهل البيت والمتصلة بالممارسات المألوفة، والبنود والفرائض الشرعية، والآراء القانونية الرسمية حول الحلال والحرام، وذلك من خلال تمحيص المصادر التي توفرت له عن طريق "السماع"[٢٠] أو "الإجازة"[٢١] أو "المناولة"[٢٢] أو "الصحيفة"،[٢٣] وتدقيقها. وتشير هذه العبارات بكل وضوح إلى أن النعمان كان قد نال قسطاً من التعليم الشيعي الرسمي. من هنا يصبح تأكيد مادلونغ موضعاً للنقاش والمجادلة.

ويُنظر إلى النعمان على أنه الفقيه الفاطمي الأكثر شهرةً ويُعتبر بحق مؤسس المذهب الإسماعيلي في الفقه. وكان مؤلفاً غزير الإنتاج كتب أكثر من أربعين كتاباً، بعضها مكوّن من عدة أجزاء في مختلف فروع الدراسة التي دافعت دائماً عن قضية

أهل بيت النبي.[٢٤] فقد خصص في كتابه الضخم الدعائم فصلاً مختصراً لتفنيد الآراء الفقهية لأبي حنيفة ومالك والشافعي.[٢٥] أما كتابه اختلاف أصول المذاهب فكان مكرّساً بصورة حصرية، من جهة أخرى، لعرض وتوضيح مركز الإسماعيليين الذي يعرّفه بأنه مذهب أهل الحق وتفنيد مختلف المجموعات التي يقول إنها زاغت عن الطريق الصحيح.[٢٦] ويبتدئ الكتاب بتفحص الأحداث التي أدّت إلى التنازع والاختلاف داخل الأمة المسلمة في الفترة التي أعقبت وفاة النبي مباشرةً. ثم تنتقل المناقشة إلى مسألة أحكام الدين،[٢٧] ولا سيما حول ما إذا كان ثمة من نصٍّ صريح، سواءٌ في القرآن أم في سنّة النبي، يشير إلى المسألة قيد المعالجة. ويقول النعمانُ إن هذه المسألة بحدّ ذاتها هي التي دفعت الناس إلى التخمين والدعوة لمبادئ متنوعة كـ"التقليد" (الذي هو قبول صريح بحكم الشرع الذي طبّقه صحابة النبي، أو قبول العقائد من المذاهب/ المرجعيات القائمة)[٢٨] و"الإجماع" (أي توافق الفقهاء/ الأمة من فترة زمنية محددة)[٢٩] و"النظر" (أي التفكير العقلاني الاستطرادي)[٣٠] و"القياس" (أو المحاكمة القضائية بقياس حادثة على أخرى مشابهة)[٣١] و"الاستحسان" (وهو مبدأ يُنكر القياس الصارم، مفضّلاً استعمال الضرورة المبنية على الحالات أو السياقات المختلفة)[٣٢] و"الاستدلال"[٣٣] و"الاجتهاد" و"الرأي" (وهو الوصول إلى قرار قانوني باجتهاد شخصي في ظل غياب المرجع النصي أو الجهل بحكم تقليدي).[٣٤] وما تبقى من الكتاب مخصّص لتفنيد الشخصيات والمذاهب التي ناصرت العقائد المذكورة أعلاه.

وطبقاً لابن خلكان فقد كتب النعمان، إضافةً إلى هذه المصنفات، عدداً من التفنيدات الموجهة لآراء شخصيات مؤسسة للمذاهب الفقهية السنّية وفقهائها المشهورين، كأبي حنيفة ومالك والشافعي[٣٥] وابن سُريج، الفقيه الشافعي المشهور والمجادل والمتكلم المتوفى سنة ٣٠٥/ ٩١٧–٩١٨.[٣٦] ويدافع النعمان في كتاب آخر له مفقود ويحمل عنوان اختلاف الفقهاء عن آراء أهل بيت النبي. ويضيف إدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/ ١٤٦٨) كتابين تفنيديين آخرين إلى قائمة كتب النعمان، الأول بعنوان دامغ الموجز في الرد على العُتْبي،[٣٧] وكان موضوع هجومه هو أبو عبد الله محمد بن أحمد العُتْبي (ت. حوالي ٢٥٤/ ٨٦٨)، وكان فقيهاً مالكياً متنفذاً من الأندلس.[٣٨] وطبقاً لإدريس فقد كان هذا العمل التفنيدي من حجم كبير ضمَّ

أربعة أجزاء. وهكذا نجد أن النعمان قد كتب عملين منفصلين في الردّ على المالكية: أحدهما ضد مؤسس المذهب والآخر ضد فقيه ذائع الصيت في إسبانيا الإسلامية. ومما لا شك فيه أن المالكية كانوا معادين جداً للفاطميين حيث اعتبروهم صنّاع قضية مشتركة لهم مع أبي يزيد مخلد بن كيداد،[٣٩] قائد ثورة الخوارج ضد الفاطميين الذي أوصل الأسرة الحاكمة الوليدة إلى حافة السقوط والانهيار، لكنه هُزِمَ بالنتيجة وأُخضِعَ على يدي الخليفة الثالث، المنصور.[٤٠] والثاني هو ردّ على ابن قتيبة (ت. ٢٧٦/ ٨٨٩)[٤١] ويحمل عنوان **رسالة ذات البيان في الرد على ابن قتيبة**.[٤٢]

ومن سوء الحظ أن جميع هذه الردود هي بحكم المفقودة اليوم ما عدا الأخير؛ ولذلك أصبحت موضوع تركيز دراستنا الراهنة. وما استطعت التحقق منه هو أن ثمة نصف دزينة من النسخ المخطوطة من هذه الرسالة محفوظة في مجموعات خاصة تعود لأسرٍ متنوعة من البهرة في شبه القارة الهندية. وقد قمت، لغرض هذه الدراسة، بالعودة إلى نسخة **الرسالة ذات البيان** الموجودة في مجموعة زاهد علي المحفوظة اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن.[٤٣] وأستأذنكم بتقديم وصف شامل للمخطوطة ما دام الوصف الذي قدّمته ديليا كورتيسه، التي قامت بفهرسة هذه المجموعة، كان موجزاً وغير دقيق في بعض الأحيان. وأول شيء هو أن هذه النسخة لم تُحفظ سليمة، إذ يبدو أن صفحة أو اثنتين، على الأقل، مفقودة من البداية لأنها تخلو من صفحة البسملة والحمدلة المعهودة. ويجدر لفت الانتباه إلى أن صيغة موجزة جداً من البسملة والحمدلة قد أضافها المرحوم زاهد علي فيما بعد بخط يده.[٤٤] وثمة بعض التصويبات لزاهد علي وردت في الحواشي. وأكثرها وضوحاً ما ورد في الصفحة الأولى حيث أخطأ الناسخ في كتابة عنوان كتاب ابن قتيبة ودوّنه على أنه **كتاب آداب الكُتّاب** بدلاً من **كتاب أدب الكاتب**. وأتبع زاهد علي هذا التصويب بملاحظة في الحاشية تقول إن الكتاب الأخير قد طُبع ونُشر. ونجد في الزاوية العليا من الصفحة الثانية ختماً خاصاً بملكية النسخة، إما تجاهلته ديليا كورتيسه أو تجاوزته، ونقرأ فيه (على مبلغ تحققي من نسخة الفوتوكوبي المتوفرة لي): "عبد داعي الله العزّ العليّ عبد العليّ... فيض الله الشيخ".

وعلى صفحة العنوان نجد العنوان التالي مكتوباً بمداد أسود: **رسالة ذات البيان**.

ويبدو أن الكلمات الموجودة على الصفحة الأولى والتي تُشير إلى الملكية الأصلية للمخطوطة قد تعرضت للتشطيب والحك؛ غير أنني تمكنت من فك رموزها جزئياً، وتُقرأ: "من ما منّ الله على عبد وليه [كلمة مشطوبة] بن الشيخ الحاج حبيب الله... هو".

وثمة جزءٌ مُتبقٍ من تصريح آخر بالملكية دوّن بالكوجراتية (بخط عربي) ويقول: "آ كتاب ملاّ عبد العليّ [كلمة مشطوبة]" ("هذا الكتاب يخص الملاّ عبد العلي، إلخ". من أجل النص العربي لبيانات التأليف والكتابة والنسّاخ (*colophon*)، انظر الملحق).

ولم يرد ذكر لاسم الناسخ ، لكن بيانات التأليف والنسخ تقول إن المخطوطة قد نُسِخت خلال الدرس (وهي دروس يلقيها شيخ/ معلّم على مجموعة صغيرة من الطلبة) للداعية الداوودي الرابع والأربعين محمد عز الدين المتوفى في سورت بالهند سنة ١٢٣٦/ ١٨٢١. وهكذا، من الواضح أن المخطوطة قد انتقلت من سورات إلى حيدر آباد (في جنوب الهند)، وأن ملكيتها تنقلت بين عدة أشخاص. إن ختم الملكية (ومشابهته لأختام ملكية موجودة على بعض مخطوطات مجموعة همداني) يجعلني أعتقد أن هذه المخطوطة ربما كانت مرة في ملكية أسرة همداني في سورت. ومع أنه قيل إن النصف الأول من الكتاب فقط هو ما حُفِظ منه، إلا أننا نقرأ في نهاية المخطوطة ما كتبه النعمان وهو: "فهذا آخر المسائل التي ذكرها ابن قتيبة"، الأمر الذي يوضح أن المخطوطة التي تضم تسعة أقسام هي مخطوطة كاملة.

ولشرح سبب تصنيف كتابه ذكر النعمان في المقدمة أن شخصية رفيعة في الإدارة الفاطمية سألته أن يوضح معاني عددٍ من القواعد الفقهية المُعبَّر عنها بصورة أحاديث نبوية اقتبسها ابن قتيبة في كتابه **أدب الكاتب**. وبعد أن قدّم النعمان للسائل توضيحات شفوية التمسه الأخير بأن يضع تلك الشروحات كتابةً بحيث يمكن حفظها كمرجع للمستقبل. وتبتدئ المخطوطة فجأةً على النحو التالي:

> أسعدك الله بطاعته، واستعملك بمرضاته، ووفقك الله لما يُرضيك ويرضي وليّه، وأعانك على ما استكفاك، وأقامك له. كُنتَ أحضرتني، وأحضركَ الله التوفيقَ، كتاب عبد الله بن مسلم بن قتيبة الذي ألّفه في تقويم اللسان واليد والإعراب [الاستخدام الصحيح للعربية]، وسمّاه

> كتاب **أدب الكاتب**[45] [كما صحّح زاهد علي في الحاشية، وفي الأصل: **آداب الكتّاب**]، وذكرتَ لي أنك أخذت الأمراء السادة، وُلد أمير المؤمنين مولانا وسيدنا [أي الإمام – الخليفة] صلوات الله عليه بحفظه لما فيه من فنون العلم والمعرفة، وأثبتُّ لهم مجمله، وأوضحتَ لهم مشكله، وفتحت لهم مقفله [كنوزه] ليفهموه، وليعلموا علم ما فيه. وإنكَ وقفت منه على فصلٍ فيه ذكرُ جملٍ من القول في الفقه. سألتني عن معانيها لتبيِّنَ لهم [أيْ للسادة الأمراءِ] ذلك فيما أبنْتهُ، وتُثبتُهُ لهم فيما أثبتُّهُ حسبما صنعت من ذلك فيما وقفت عليه وعرفتُهُ. وقرأتَ علي الفصل من الكتاب، وأجبتك عما سألتَ عنه من بيانِ ما فيه، وشرحتُ لك معانيه، وأوقفتكَ على الصحيح من غير الصحيح منه. فسألتَ بسط ذلك لك في كتابٍ ليكون أثبت للحفظ، وأوضح في البيان، وأسلم من الزيادة والنقصان. فرأيت بسط ذلك كما سألت ليكون أبلغ في معرفة ما يستفيدهُ الأمراء.[46]

وقبل المضي أكثر تجدر ملاحظة أن دور الكتّاب[47] نما بصورة مضطردة منذ نهضة الأسرة العباسية واكتسب مكانةً أعظم. يضاف إلى ذلك أن تدريب الكتّاب لم يشتمل على تلمذة طويلة في الصنعة فحسب، وإنما على اكتساب جملة ضخمة من العلم المعروف بالأدب والذي يضم فقه اللغة العربية والشعر والخطابة والبلاغة والقواعد والنحو، إلخ.[48] وكان عند هذا الحد أن بدأ فن جديد في أسلوب المراسلات يدعى "فنّ الإنشاء"، أي فن صياغة الرسائل والوثائق الرسمية، في الظهور والتطور. ومن المعروف أن أدلة الكتابة، أي الرسائل الخاصة بتدريب وإرشاد الكتّاب (العاملين في مجال الإدارة) التي ركّزت على صحة الاستخدام اللغوي والنحوي، شهدت ذروة مجدها إبان الحكم الفاطمي في مصر.[49] وذكر المقريزي في كتابه **المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار** أن مركز الكاتب الأكبر في ديوان الإنشاء والمخاطبات كان محصوراً بالكاتب الأكثر فصاحةً وبلاغة. وكان يُخاطَب بلقب "الشيخ الأجلّ"، وكثيراً ما كان الخليفة يستشيره ويعود إليه. ثم يصف المقريزي الامتيازات التي كان يحظى بها.[50] لكن من سوء الحظ أن المصادر المتوفرة لدينا لا تزودنا بمعلومات

حول كتّاب حقبة الفاطميين في شمال أفريقية. ولذلك يأتي ردّ النعمان كدليل أولي على المكانة الرفيعة التي سبق أن احتلها دليل ابن قتيبة لعمل الكتّاب، أدب الكاتب، في ميدان هذه المهنة واستخدامه في تدريب العاملين من الكتّاب في الإدارة الفاطمية. كما يُشير النعمان إلى أنه استُخدم في تثقيف الأمراء، وهذا ما يؤيد مناقشة لي سابقة تقول إن الخلفاء الفاطميين الأوائل قد تلقوا تعليماً شاملاً.[٥١]

ويقول النعمان، وهو يقتبس مقطعاً طويلاً من كتاب ابن قتيبة يتناول أقوالاً موجزة مقتبسة من أحاديث نبوية تتصل بمسائل فقهية:

> ذكر ابن قتيبة في هذا الكتاب ما ينبغي لطالب العلم والأدب أن يعلمه، ويأخذ نفسه بحفظه وتعلم [بعض المهارات الأساسية]. فذكر وجوهاً من العلوم، ثم قال: ولا بُدَّ [لطالب العلم – مع ذلك –] من النظر في جُمَلِ الفقه، ومعرفة أصوله من حديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله [وسلم] وصحابته، كقوله: البيّنة على المُدَّعي واليمين على المُدَّعى عليه[٥٢]؛ والخراج [المتحصَّلُ من العبد هو ملك للشاري، لأنه هو المسؤول عنه] بالضمان[٥٣]؛ وجرحُ العجماء جُبار [إذا كانت سائبة ولا أحد مسؤول عنها][٥٤]؛ ولا يَغلَقُ الرهن [عندما يستطيع الضامن ردّ ما أُودِعَ عنده][٥٥]؛ والمنحة [أتان تُعار لبعض الوقت من أجل احتلابها، ويمكن للمصطلح أن يستخدم لأشياء أخرى تُعارُ لغرض محدد] مردودة[٥٦]؛ العاريّةُ[٥٧] [ما يُقدَّمُ برسم الإعارة] مؤدّاة[٥٨]؛ والزعيم [الكفيل] غارم[٥٩]؛ ولا وصية لوارث[٦٠]؛ ولا قطْعَ [أي قطع اليد عقوبة لسرقة] في ثَمَرٍ ولا كَثَرٍ[٦١]؛ ولا قَوَدَ إلا بحديدة؛ والمرأة تُعاقِل الرجلَ إلى ثُلث [الدِيَة] ديتها؛ ولا تعقِلُ العاقلة عمداً، ولا عبداً، ولا صُلحاً، ولا اعترافاً[٦٢]؛ ولا طلاق في إغلاق[٦٣]؛ والبيعان بالخيار [لإنفاذ عقد البيع أو إلغائه] ما لم يتفرقا[٦٤]؛ والجار أحقّ بِصَقَبِه[٦٥]؛ والطلاق [بأيدي] الرجال؛ والعدّة بالنساء[٦٦]؛ وكَنهْيِه في البيوع عن المخابرة [تأجير الأرض مقابل حصة من المحصول، الربع أو الثلث] والمُحاقلة [بيع الأرض المزروعة مقابل مكيال محدد من القمح] والمزابنة [بيع ثمار الحقل وهي على الشجر][٦٧]

> والمعَاومَة [بيع محصول حقل سنوي قبل نموه، أو بيع محصول فاكهة حقل من الأشجار المثمرة لمدة سنتين أو أكثر مقدماً]، [والثُّنيا] [أو الاستثناءات التي لا يُعرف مقدارها من التعاملات السابقة][٦٨]؛ وعن ربح ما لم يُضْمن؛ وعن بيع ما لم يُقْبَض[٦٩]؛ وعن بيعتين في بيعة[٧٠]؛ وعن الشرطين [شرطين] في بيع[٧١]؛ وعن بيع وسَلَف[٧٢]؛ وعن بيع الغَرَر[٧٣]؛ وعن بيع المواصفة[٧٤]؛ وعن الكالئ بالكَّالئ [أو بيع الدين الذي سيُدفع لاحقاً إلى شخص آخر][٧٥]؛ وعن تلقّي الرُّكبان[٧٦]، [في أشباه لهذا كثيرة، إذا هو حفظها، وتفهَّم معانيها وتدبّرها، أغنته بإذن الله تعالى عن كثير من إطالة الفقهاء].[٧٧]

لكن، وإنصافاً لابن قتيبة، تجدر ملاحظة أنّ أدب الكاتب، الذي صنّفه قبل سنة ٢٣٦/ ٨٥٠ بقليل وأهداه لراعيه أبي الحسن عبيد الله بن خاقان، وزير الخليفة العباسي المتوكل (ح. ٢٣٢-٢٤٧/ ٨٤٧-٨٦١)، لم يكن دليلاً لأساليب الكتابة لأصحاب الدواوين في الإدارات الحكومية.[٧٨] بل إن هدف ابن قتيبة هو توفير ما يلزم من معرفة أساسية ببعض الأشياء التي نحتاجها في تلك المهنة. فهو لا يتوقع من الكتّاب أن يكونوا علماء في النحو ولا في الفقه كما هي الحال مع النحويين والفقهاء.[٧٩] والكتاب نفسه مقسَّمٌ إلى أربعة أقسام متميزة، إضافةً إلى تمهيد/ خطبة طويلة جداً: كتاب المعرفة؛[٨٠] وكتاب تقويم اليد (الكتابة)؛[٨١] وكتاب تقويم اللسان (اللغة واللفظ الصحيح)؛ وكتاب الأبنية (تصنيف المعاجم).[٨٢] وغرض ابن قتيبة من تضمين المقدمة بعض جُمَل الفقه الواردة في أحاديث رسول الله ودعوته الكتَّاب لحفظها، كما يقول، هو تخليصهم من القلق بخصوص تفاصيل غير ضرورية. ويقول، وهو يُشيرُ إلى أدب الكاتب في كتاب آخر له بعنوان عيون الأخبار، إنّ على الكتّاب حفظ الأحاديث المشهورة كي يتمكنوا من إدخالها في أمكنة مناسبة من وثائقهم. كما يمكنهم، إضافةً إلى ذلك، اللجوء إلى هذه الأحاديث المشهورة في محادثاتهم حول الكلمات المناسبة والدقيقة وحول المعاني المثالية التي تتضمنها.[٨٣] ولذلك فإن الغرض الذي يسعى إليه ابن قتيبة في هذا الكتاب لا يتمثل في طرح عقيدة فقهية، وإنما باختصار لتوضيح ضرورة عدم تغافل كتّاب الخلافة العباسية عن بعض الأحاديث النبوية الفقهية المشهورة.[٨٤]

وفي سرده ترجمةَ حياة ابن قتيبة يستشهد ابن خلّكان بنقدٍ مشهور لكتاب أدب الكاتب. فيقول إن معظم علماء تلك الفترة من الزمن وصفوا كتاب أدب الكاتب بأنه "خطبةٌ بلا كتاب"، بينما أشاروا إلى كتاب إصلاح المنطق بأنه "كتابٌ بلا خطبة".[٨٥] ويضيف ابن خلّكان أن الملاحظات السابقة تكشف عن درجة معينة من التحامل ضد ابن قتيبة، لأن أدب الكاتب يتضمن معلومات متنوعة جرى تقديمها تحت عناوين مختلفة. ويتابع مضيفاً: "وأنا مقتنع بأن دافعهم الوحيد لهذا القول يعود إلى مقدمة الكتاب الطويلة جداً، بينما غابت تلك المقدمة عن إصلاح المنطق تماماً".[٨٦] وتجدر الإشارة إلى وجود عدد من الشروحات والتفاسير التي تناولت كتاب أدب الكاتب. ولعل أشهرها ما كتبه أبو محمد بن سيد البطَليوسي (ت. ٥٢١/ ١١٢٧)، النحوي والفيلسوف الأندلسي المشهور.[٨٧]

أما دراسة ابن قتيبة فكانت على أيدي أساتذة متنوعين، إلا أن ثلاثة منهم تركوا أعظم تأثير على تطوره الفكري، وهؤلاء هم: ابن راهويه (ت. حوالي ٢٣٧/ ٨٥١)[٨٨] وأبو حاتم السجستاني (ت. حوالي ٢٥٠/ ٨٦٤)[٨٩] والعباس الرياشي (ت. ٢٥٧/ ٨٧١). الأول كان من المتكلمين السنّة، وتلميذاً لابن حنبل، ومحمياً في بلاط الطاهريين في نيسابور، المكان الذي أنشأ فيه مدرسته، وكان الثاني عالماً لغوياً ومحدِّثاً سنّياً، في حين كان الثالث عالماً لغوياً وراوية [ناقلاً] لأعمال الأصمعي[٩٠] وأبي عبيدة.[٩١] وكان تحوّل أساسي قد أخذ مكانه في الأيديولوجية العباسية الرسمية في الوقت الذي شرع فيه ابن قتيبة في مهنته. فقد أقدم المتوكل وأنصاره من السياسيين، ولا سيما وزيره ابن خاقان، على التخلي عن عقيدة المعتزلة، التي سبق لها أن أصبحت الأيديولوجية الرسمية للحكومة العباسية منذ عهد المأمون (ح. ١٩٨–٢١٨/ ٨٠٩–٨٣٣). ففي سنة ٢٣٤/ ٨٤٨ أبطل المتوكل هذه الأيديولوجية واستبدلها بعقيدة جديدة تؤكد اعتناق عقائد الحنابلة وغيرهم من أهل الحديث. ونال ابن قتيبة حظوةً عند الوزير الذي أهدى إليه كتابه أدب الكاتب، وتمّ تعيينه قاضياً في دينَوَر سنة ٢٣٦/ ٨٥١. وبقي في منصبه قرابة عشرين عاماً حتى ٢٥٦/ ٨٧٠. ووضع مواهبه الأدبية في خدمة العباسيين الذين أخذوا على عاتقهم استعادة السنيّة. وضمن ذلك تكريس عدد من كتاباته لعرض وتوضيح العقيدة السياسية – الدينية التي مثّلها كلٌّ من ابن حنبل وابن راهويه. وكان

التوجه الديني – السياسي لابن قتيبة قد أصبح واضحاً تماماً للقارئ عبر مقدمته لكتابه **أدب الكاتب**.[92] وبكلمات ليكومت: "فقد كانت مهنة معتقده السياسية – الثقافية".[93]

من هنا فقد استغل النعمان أول فرصة للهجوم على الارتباطات الدينية لابن قتيبة وميله المعادي للشيعية وإنكار مرجعيته كخبير في الفقه. فذهب إلى القول إن ابن قتيبة "وإن كان عند أهل العلم باللسان ثقة فيما رواه من ذلك عن المتقدمين من أهل العلم به، وحسن التأليف فيما جمعه وألفه منه، فإنه ليس بالثقة ولا بالمأمون عند العلماء بالفقه، ولا هو من أهله".[94] ولا يتردد النعمان في نعته بالحشوي[95] العامي الذي يؤمن بالتشبيه ويرفض إمامة أهل بيت النبي ويثبت إمامة أعدائهم (أي العباسيين).[96] ويرى النعمان أن ابن قتيبة قد "خرج عن حدود أكثر العامة عندما ذكر في كتابه الذي سمّاه **كتاب المعارف** أن أبا عبد الله الحسين بن علي قد خرج على يزيد". فقام عبيد الله بن زياد، والي الكوفة، بإرسال عمر بن سعد بن أبي وقّاص [على رأس جيش] للقضاء على الثورة وقُتل الحسين.[97] وهكذا نجح النعمان في تدمير مصداقية ابن قتيبة، ولا سيما أمام قرائه من الشيعة. ولنتطلّع الآن إلى تدقيق التهم التي وجهها النعمان إلى ابن قتيبة عن طريق معاينة ما قاله الأخير في كتاباته.

يقول ابن قتيبة في كتابه **كتاب المعارف**، تحت عنوان فرعي، "أخبار علي بن أبي طالب":

> وأما الحسين بن علي بن أبي طالب فكان يُكنّى أبا عبد الله، وخرج يريد الكوفة، فوجّه إليه عبيد الله بن زياد عمرَ بن سعد بن أبي وقاص، فقتله سنانُ بن أبي أنس النخعي سنة إحدى وستين، يوم عاشوراء.[98]

ويقول في فقرة أخرى تحت عنوان "أسماء الخلفاء" وعنوان فرعي، 'يزيد':

> وأما يزيد بن معاوية فيُكنّى أبا خالد، ولّي الخلافة، وأقبل الحسين بن علي، رضي الله تعالى عنهما، يريد الكوفة، وعليها عبيد الله بن زياد من قبل يزيد، فوجّه إليه عبيد الله عمرَ بن سعد بن أبي وقّاص، فقاتله، فقُتِلَ الحسين، رحمة الله تعالى عليه ورضوانه.[99]

لاحظ الصياغة الذكية لكلمات ابن قتيبة. ففي الخبر الأول استخدم الفعل "خرج" بدون حرف الجر "على" لأنّ "خرج على" كانت ستُفيد معنى يثور على/ يتمرّد ضد. واستخدم في الخبر الثاني الفعل "أقبل" (بمعنى تحوّل إلى، أو اقترب، أو ذهب إلى). وذكر في كلتا الحالتين أنه "يريدُ الكوفة" (وتعني حرفياً "قاصداً الكوفة")، لكنه يتجنب تقديم سبب مغادرته إلى الكوفة أو أنه سبق أن تلقى دعوة من الكوفيين، وأن آلافاً منهم بايعوا ابن عم الحسين ومبعوثه إلى الكوفة مسلم بن عقيل. ومن أجل تبرئة يزيد من تهمة الذبح في كربلاء ذكر ببساطة قوله: "خرج الحسين يُريدُ الكوفة"، فحوّل اللوم على المذبحة من يزيد إلى عبيد الله بن زياد لأن الأخير كان والياً على الكوفة. وطبقاً لأبي الفرج الأصفهاني فإن عدة أشخاص اشتركوا في قتل الحسين، لكن سنان بن أبي أنس النخعي كان مسؤولاً عن قطع رأسه وفصله عن جسده.[١٠٠]

وبينما كان ابن قتيبة يردُّ على الشيعة في رسالته **الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة** نجده يقدّم حجة ملتوية وغريبة جداً، فيقول إن الشيعة كانوا قد حذفوا اسم الخليفة الثالث عثمان من قائمة "أئمة الهدى" ووضعوه ضمن "أئمة الفتن"، فنزعوا عنه، بهذا الشكل، لقب الخلافة، في الوقت الذي أوجبوا فيه هذا اللقب ليزيد بن معاوية. ثم يُجادل بأن هذا التغيير يتضمن أن الشيعة قد جعلوا الحسين بن علي خارجياً لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "من خرج على أمتي وهم جميعٌ فاقتلوه كائناً من كان".[١٠١] إن مثل هذا التحريف يصدم أحاسيس المرء. وفي دراسة بعنوان **حياة ابن قتيبة وأعماله** لإسحق حسيني يقول المؤلف إن ابن قتيبة شدّد في كتاباته على موضوع ضرورة عدم معصية الإمام (أي السلطة الخليفية الحاكمة). بل وذهب أبعد من ذلك عندما صفح عن الأمويين وقبل بهم.[١٠٢] ولذلك تبدو التهمة التي وجّهها النعمان صحيحة.

وجديرٌ بالذكر أن النعمان لم يكن وحيداً في انتقاده انحياز ابن قتيبة الظاهر ضد الشيعة. ومن هؤلاء أبو الحسن علي بن عمر الدارَقُطني (ت. ٣٨٥/ ٩٩٥)،[١٠٣] مؤلف كتاب السُنن المعترف به كأحد مصنفات الأحاديث الموثوقة بعد مجموعات الكتب السنية الستة، حيث انتقد ابن قتيبة للأسباب نفسها وقال: "وكان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه، منحرفاً عن العترة، كلامه يدل عليه".[١٠٤]

وثمة شخصية بارزة أخرى من المحدثين، هي الحاكم النيسابوري (ت. ٤٠٥/ ١٠١٤)،[١٠٥] اتهمت ابن قتيبة بالكذب.[١٠٦] وربما كان السبب في هذا الاتهام الخطير هو إقدام ابن قتيبة في كتابه **تأويل مختلف الحديث** على محاولة لا تخفى على أحد هدفها التوفيق بين الأحاديث المتناقضة عن طريق إيجاد مخرج لذلك. فهو يسعى للاستعانة إما بالتأويل أو بوسائل أخرى للتوفيق بين الأحاديث المتناقضة بدلاً من الاعتراف بكون الحديث موضوع الخلاف مزيفاً أو موضوعاً. كما انتقد إسحق حسيني ابن قتيبة أيضاً لعدم قدرته على تقرير الأحاديث الصحيحة من الضعيفة. ويضيف أن ابن قتيبة لا يستطيع حتى التمييز بين الأحاديث المنقولة عن النبي أو الصحابة أو الرواة. ويضيف أنه كان متصلّباً في اتّباع تعاليم معلمه (أي شيخه ابن راهويه)، وتمسك باعتقاده بصحة جُملة ضخمة من الأحاديث.[١٠٧] وثمة مُحدّث آخر له مكانته، هو أبو بكر أحمد البيهقي[١٠٨] (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)، انتقد ابن قتيبة أيضاً، وقال:

> كان ابن قتيبة يرى رأي الكرّاميّة،[١٠٩] ليس بين المُشبّهة والكرّامية كبير فرق. فالكرّامية هم أتباع محمد بن كرّام، وكان يذهب إلى التجسيم والتشبيه، وينعى على عليّ صبره على ما جرى لعثمان.[١١٠]

وبالعودة إلى الموضوع الرئيسي للردّ نجد النعمان يوجّه لوماً شديد اللهجة إلى ابن قتيبة لقوله إنّ مجرد حفظ تلك الجمل الفقهية يشكّل بديلاً لمعرفة جيدة بفرع معيّن من فروع المعرفة، كالفقه مثلاً. ويُشدّد على أنه كان على ابن قتيبة أن يبدأ كتابه بالعلم الإلزامي المطلوب من كل شخص. ثم يجادل بأن العلم الديني، أي المعرفة بمبادئ الإسلام الأساسية، كان يجب أن يكون الموضوع الأول والأساسي لكتابه. ويستشهد بعدد من الأمثلة تبيّن عوز بعض الشخصيات البارزة في التاريخ الإسلامي لمعرفة مناسبة بما هو شرعي وغير شرعي في الفقه الإسلامي. وأحد الأمثلة التي أوردها ما حكم به أبو بكر (الخليفة الأول) بخصوص يد الضيف التي تُسرق حيث أوجب قطعها. فرأى أن الفقه الإسلامي قد أشار بالأحرى إلى أنه يجب ألاّ تلحق مثل هذه العقوبة بالضيف. وفي مثال آخر، ما أمر به عمر (الخليفة الثاني) من رجم بالحجارة حتى الموت لامرأة أدينت بارتكاب جرم الزنا. لكنّ الشرع يأمر بأن لا تُنفّذ العقوبة حتى تضع المرأة

مولودها. المثال الثالث يتعلق بأبي عبد الله الشيعي، مؤسس الإمبراطورية الفاطمية في شمال أفريقية، عندما دخل القيروان والتقى قاضياً مالكياً فسأله عن الطريقة التي يستخدمها القاضي في الوصول إلى قرار فقهي، فأجاب: "أقرر بما يتفق مع السُنّة".[111] وسأله أبو عبد الله الشيعي: "وما السُنّة؟" فأجاب القاضي: "القرآن كلمة الله، وهو ليس مخلوق". فضحك أبو عبد الله وأصحابه، وأُصيب القاضي بحرج شديد وأصبح أضحوكة المدينة. ويختتم النعمان هذا القسم بالآيات القرآنية التي تقول: ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (٥٨:١١)؛ ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٩:٩).

ونجد في أعقاب هذه الملاحظات التمهيدية (وتشمل الورقات ١–٧) أن بقية الكتاب (الورقات ٧–٨٧) مخصصة لعرض مفصّل لكل ما ورد ذكره أعلاه من جمل فقهية. ولا يسعفني المكان هنا على تقديم معالجة مفصّلة لكل ذلك، ولهذا سأكتفي بمعاينة قاعدة واحدة منها. ويبيّن النعمان منذ البداية أن قول ابن قتيبة "إذا حفظ المرء جُمل الفقه هذه، وتفهّم معانيها وتدبّرها، أغنته بإذن الله تعالى عن كثيرٍ من إطالة الفقهاء" هو قولٌ خاطئ. فليس من الحكمة إطلاق مثل هذا التعميم الجارف على عَجَل لأن القضايا المقدّمة من رسول الله مبنية على أمثلة محددة. ومع أن النعمان يقول إنه في حين كانت مقولة النبي "البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه" سليمة وصحيحة، إلا أن تطبيقها مقتصرٌ على الأمور المالية. فإذا ما ادّعى شخصٌ على آخر باستدانة مبلغ من المال منه، على سبيل المثال، وأنكر الأخير ذلك، توجّب على المدّعي إبراز الدليل على صحة ادّعائه. وإذا ما فعل ذلك كان على المدّعى عليه نقض مثل هذا الدليل أو تفنيده. فإذا ما نجح الأخير في ذلك أصبح الادّعاء عليه باطلاً. لكن إذا ما فشل المدّعى عليه في تفنيد الدليل فإن باستطاعة القاضي إصدار حكم ضده، أو أن يطلب من المدعي، إذا أراد، أداء اليمين إضافةً إلى الدليل. فإذا ما أدّى المدّعي اليمين دعماً للدليل وجب على القاضي عندئذ الحكم له في القضية. أما إذا رفض المدّعي أداء اليمين فإن القاضي غير مُلزم بالحكم لصالحه، ما عدا في بعض الحالات التي لا تستوجب من المدعي أداء اليمين ما لم يكن هناك إلحاحٌ على هذا الأمر من جانب المدّعى عليه. وقد حدّد النعمان بعض تلك الحالات الاستثنائية. ومطلوبٌ من

المدّعي، في جميع تلك الحالات، أن يُقسم على قول الصدق، فإذا ما رفض فليس للقاضي أن يحكم في صالحه.

ويؤكّد النعمان أن الشيء الذي وصفه أعلاه هو تعليم أهل بيت النبي، ويتفق معهم العديد من فقهاء أهل السُنّة. وبيَّنت تلك الحالات أن على المدّعي أداء اليمين، على أساس من الدليل الكافي، وليس المدّعى عليه، في حين أن كل ما على الأخير أن يقوم به هو، في الحقيقة، مجرد فضح الدعوة المُقدمة ضده وكشف زيفها.

والمبدأ الذي لخصته كلمات رسول الله – أي وجوب تقديم البينة أو الدليل من قبل المدّعي – هو قاعدة عامة.[١١٢] إنه يتضمن أنّ عبء البرهان على صدق الادّعاء يقع على عاتق المدعي إذا ما أراد التفوّق على المدّعى عليه وكسب الدعوة. لكن ليس من الضروري دائماً أن يُقدّمَ المدّعي البرهان، كما أن القاضي غير ملزم بطلبه. وبكلمات أخرى، فإن تقديم الدليل تأييداً لادّعاء المرء لا يشكّل ضرورة مطلقة. وجميع الفقهاء متفقون على هذه النقطة ولا توجد آراء مختلفة حولها ضمن الأمة المسلمة. غير أن بعض الحكام والقضاة الجاهلين يكتبون كلما ورد ذكر المدّعي ودعواه في سجّلات المحكمة وغيرها: "وأمرته بتقديم الدليل على ما ادّعى". وهنا يؤكّد النعمان أن هذا الإجراء غير صحيح بالجملة لأن أمر القاضي/ الحاكم لا يبلغ إلاّ مبلغ القرار الفقهي الذي لا يكون مهماً جداً للقضية ما لم يكن لا بُدَّ منه. وبصورة مشابهة، عندما يُنكر المدّعى عليه الادّعاء المُقَدم ضده، يخاطب القاضي المُدَّعي (أثناء سير المحاكمة) ويأمره بتقديم الدليل. وطبقاً للنعمان، فإن هذا الإجراء غير صحيح أيضاً. ويضيف أن الإجراء الملائم يكون بتوجيه سؤال إلى المُدّعي أولاً: "هل لديك دليل يؤيد ادّعاءك؟" فإذا كان الجواب بالإثبات يُقال له: "قَدِّمه إذاً، إذا رغبت"، أو إذا ما أجاب: "سأقوم بتقديمه"، فإنه يجب أن يُسمح له بالقيام بذلك، وأن يدوَّن هذا الأمر في سجلات المحكمة حسب الأصول.

وتوضح هذه الملاحظات مدى حرص النعمان على أن تكون إجراءات المحكمة مناسبة وصحيحة، ولا سيما تلك المتعلقة بكيفية التوثيق في سجلات المحكمة عندما يتقدم شخص باتهام شخص آخر، وكيف على القضاة تدوين أحكامهم. ويكرر النعمان كلمات رسول الله التي تشير إلى أن عبء البرهان يقع على عاتق المُدَّعي. وليس على

المدعى عليه أداء اليمين في جميع الحالات. ثم يُقدّم مثالاً لشخصٍ ادّعى على آخر بتهمة باطلة تتعلق بارتكاب علاقة محرّمة مع امرأة. ويقول النعمان إنه في الحالات التي يُدان فيها المدّعى عليه ويصبح معرضاً لمواجهة عقوبة الحد[١١٣] أو التعزير[١١٤] أو مجرد عقوبة انضباطية، فإن للمدعي الحق بمطالبة المدعى عليه بأداء اليمين، حتى ولو لم يكن لدى المدعي دليل يثبت ارتكاب المدعى عليه جرماً ما. ولا يعود المدعى عليه في هذه الحالة ملزماً بأداء اليمين، وهو ما يسمح له بتفادي عقوبة الحد.

ويضيف النعمان، اعتماداً على مرجعية الأئمة من أهل البيت، أن النبي حرّم كلاً من أداء اليمين وانتزاعه في جميع القضايا ذات الصلة بعقوبة الحدّ. فنقل عن عليّ قوله إن أداء اليمين غير مسموح في القضايا المتعلقة بعقوبة الحد. وقال إن الانتقام غير مسموح أيضاً في القضايا التي ينجم عنها كسر في العظم، حيث يكفي في هذه الحالة دفع دية الدم أو مجرد التعويض المالي.[١١٥] وبصورة مشابهة، لا يمكن أن تتقرر القضايا المشتملة على عقوبة الحد بشهادة شاهد عيان واحد مقابل آخر، أو على أساس من كتاب رسالة ترد من قاضٍ آخر. وثمة اختلاف بين فقهاء السنة بخصوص الأمر المذكور حتى على الرغم من ممارسته من قبل أهل البيت.

قضية أخرى حدّدها النعمان بشكل صريح تتعلق بحالات قتل النفس التي يقع فيها عبء تقديم الدليل على المدعى عليه بينما يكون أداء اليمين من جانب المدعي. لكن، إذا ما تمكّن الرجل المقتول من التحدث قبيل وفاته، وقال: "فلان من الناس قتلني"، فإن هذا القول يبلغ مبلغ الاتهام، وبالتالي تصبح القسامة (وهي أن يحلف المرء اليمين خمسين مرة في إجراء جزائي) أمراً ضرورياً (من جانب المتهم).[١١٦] وأورد النعمان، تأكيداً لحجته، خبراً يقول إن النبي أصدر قراراً في قضية باستخدام القسامة. ويشير الخبر إلى أن رجلاً من الأنصار كان قد قُتلَ في بستان نخيل يعود لخيبر. فذهب أقرب أقارب الرجل المقتول إلى النبي وأخبروه أن يهوداً من خيبر قتلوا أخاهم. فقام النبي باستقصاء الحادثة والسؤال عنها، فأنكر اليهود الادّعاء. عندئذ سأل النبي الأنصار: "هل لديكم شاهد يؤكد ادعاءكم؟" فقالوا: "كيف يكون لنا شاهد وهم قد قتلوه في السر؟" فقال النبي: "هل بإمكانكم أن تُقسموا اليمين خمسين مرة ضد الشخص الذي قتله بينما أقوم بإحضار كامل المجموعة [المتهمة] من اليهود لتكون أمامكم؟" فقالوا:

"كيف لنا أن نقسم ضد شخص لم نره ولا شاهدناه [يرتكب الجريمة]؟" فأجاب النبي: "فلندع اليهود الذين تتهمونهم إذاً يُقسمون اليمين [خمسين مرة]" فقالوا: "يا رسول الله، إنهم يهود ولا يقيمون وزناً لما يقسمون عليه"، فقال النبي أن ليس لديه شيء آخر يفعله، ثم دفع دية الرجل من بيت مال المسلمين ليوضح أن فقدان حياة مسلم لا يمكن أن تمرّ من غير تعويض.[١١٧]

ثم يستشهد النعمان بآيتين من القرآن: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (٢:٢٨٢) ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ﴾ (٦٥:٢). فالأمر القرآني يتضمن إذاً وجوب وجود شاهدين قبل إصدار الحكم في أي قضية. لكن الأئمة من ذرية النبي رووا أن النبي أصدر قرارات في قضايا مالية بناءً على وجود شاهد واحد وأداء اليمين من قبل المدعي، وأنّ علياً تصرّف بما يشبه ذلك. من هنا فإن بعض فقهاء أهل السنّة اتفقوا مع آراء أهل البيت بينما رفضها آخرون.

وينتقل النعمان الآن إلى المحاججة، على أساس من الآيات والأوامر القرآنية، بأنه من المُلزِم لجميع المسلمين اتّباع سنّة النبي. ويقول مفصّلاً محاكمته العقلية إن بعض أوامر القرآن نزلت بعبارات عامة وقام النبي بشرح معانيها الدقيقة. وهذا ما تضمّنه قوله تعالى في القرآن: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (القرآن ١٦:٤٤). ولذلك فإنّ النبي هو من يجعل رسالة الله أكثر وضوحاً. ويكرر النعمان القول إن النبي لا يستخدم رأيه الذاتي الخاص به في شرح رسالة الله؛ بل إنه يفعل ذلك بهداية من الله ووحيه. وللدفاع عن موقفه يستشهد النعمان بالآية القرآنية: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى * وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ (القرآن ٥٣: ١-٤). ويأمر كتاب الله المسلمين أيضاً باتّباع النبي عندما يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (القرآن ٥٩:٧). ويقول في مكان آخر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾ (القرآن ٤:٥٩). ويشدّد النعمان على أن أولي الأمر هم الأئمة المنحدرون من أهل البيت.[١١٨]

وبعد ذلك يوضح النعمان أن أداء القسم يكون باسم الله، أما الصيغ الأخرى

السائدة بين العامة بخصوص القسم فهي باطلة. وكذلك فإن الإدلاء بالشهادة يجب أن يكون من قبل شخص يتمتع بصفة العدل وبمواصفات أخرى ضرورية لأداء مثل هذا الواجب.[١١٩]

وقبل أن أختم هذه المناقشة أرغب في الاستشهاد بابن رشد (ت. ٥٩٥/١١٩٨)، المتكلم والفيلسوف الذي كان قاضياً أيضاً لمدينة إشبيلية. ففي كتابه الهام حول الفقه بعنوان **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** يؤكّد أن ليس ثمة خلاف كبير بين الفقهاء من المذاهب الفقهية المختلفة بخصوص المعنى الدقيق لكلمات النبي المتعلقة بالدليل/الشهادة التي يجب أن يقدمها المدعي والمدعى عليه عند نفي الادعاء الموجّه ضده. فيبين أولاً أنهم يختلفون حول ما إذا كان للحديث النبوي صفة الحكم الشامل الذي يجب تطبيقة على جميع المُدعين والمدعى عليهم، أم إن على المدعي تقديم الدليل دائماً وعلى المدعى عليه أن يُقسم اليمين دائماً لأن للمدعي في العادة قضية أضعف في صحتها من تلك التي للمدعى عليه.

ويضيف ابن رشد أن أولئك الذين يزعمون أن هذا الحكم ينطبق على جميع المدعين والمدعى عليهم، وأن المعنى العام للحديث النبوي غير مقيّد، يقولون إن الادعاء لا يمكن أن يؤسس على يمين، وأن الادعاء القائم لا يمكن إبطاله بيمين. وأولئك الذين يعتقدون أن هذا الحُكم قد مُنِحَ للمدعى عليه وحده، على أساس أنّ لديه قضية صحيحة أقوى، يؤكدون أنه إذا ما تبيّن أن ثمة قضية يظهر فيها موقف المدعي، في قيمته الظاهرة، أكثر قوةً، عندئذ يجب القبول بأقواله. وعلى سبيل المثال، إذا ما زعم أحد المدعين أنّ الأمانة المودَعة لديه قد تعرضت للتلف، فيجب قبول زعمه، في حالات مشابهة، بعد أن يؤدي اليمين.

وأودُّ أن أختتم بالقول إن النعمان، الذي كان قد شرع في مهمة جمع الأحاديث الفقهية في كتاب حمل عنوان **كتاب الإيضاح**، المؤلف من ٣٠٠٠ ورقة، كان عالماً متمكناً ليس في ما يتعلق بالتفاصيل الدقيقة لكل جملة فقهية فحسب، وإنما في ما يتعلق بنقاط الاختلاف والاتفاق بين مختلف المذاهب الفقهية أيضاً. ولم تُكتب النجاة للكتاب الأخير باستثناء قسم صغير من فصل يتناول الصلاة.[١٢٠] ومعظم القضايا التي تناولها في هذا الرد لامسها، على مبلغ تحققي من هذا الأمر، في كتبه الأخرى ومنها

الدعائم، لكنه لم يعالجها باستفاضة. من هنا شكّل هذا الردّ كتاباً هاماً في الفقه للنعمان، وهو جدير بإجراء تحقيق نقدي له.

وتجدر الإشارة إلى أن النعمان كان قد انتقد ابن قتيبة بسبب شرحه معنى عبارة القضاء، لأنها وردت عدة مرات في القرآن بمعانٍ مختلفة وفقاً للسياق الذي ظهرت فيه. فيقول ابن قتيبة في كتابه **تأويل مُشكل القرآن** إن المعنى الأصلي للفعل "قضى" هو "خَتَمَ" (أي أمَرَهُ أو رسَمَهُ).[١٢١] ويجادل النعمان بأن تأكيد ابن قتيبة على أن المعنى الأصلي للفعل "قضى" هو "أن يأمر بشيء ما" لا يمكن تطبيقه بصورة موحدة على جميع صيغ فعل "قضى" الواردة في القرآن. ويؤكد بالأحرى أن معناه الحقيقي هو "بيان" (أي جعل الشيء مميزاً أو ظاهراً)، ويدعم هذا القول بأمثلة من القرآن. ووجّه النعمان نقده إلى الخليل بن أحمد أيضاً لأنه قال في كتابه المشهور **كتاب العين** أنّ معنى "قضى" هو "حكم".[١٢٢] وأعاد النعمان تأكيده في كتابه **المجالس والمسايرات** على أن ابن قتيبة كان مخطئاً.[١٢٣]

وأضاف النعمان على ذلك أن مصدر إلهامه في هذا البحث كان اقتراحاً من جانب المعز في أحد التجمعات الخاصة. وجدير بالذكر أيضاً أن النعمان كان قد اقتبس بأمانة فقرة مطولة من كتاب ابن قتيبة المذكور آنفاً دون ذكرٍ لعنوانه.

إن كلا الشخصيتين، النعمان وابن قتيبة، كانتا متعددتي المواهب والفنون. فواحد كان يدافع عن الأيديولوجية السنّية الرجعية الجديدة التي دعا إليها الخليفة العباسي المتوكل وخلفاؤه، والآخر كان يدافع عن العقائد الشيعية الإسماعيلية التي أيّدها الفاطميون. وكلا الأسرتين الحاكمتين تنافستا فيما بينهما من أجل السيطرة والسيادة على العالم الإسلامي.

أخيراً، لا بدّ من ذكر أن ابن قتيبة اشتهر كثالث كاتب عظيم في مجال النثر العربي بعد ابن المقفع (ت. حوالي ١٣٩/ ٧٥٦) والجاحظ (ت. ٢٥٥/ ٨٦٨-٨٦٩). وقد قامت شهرته على كتاباته في باب الأدب بصورة أساسية، ولكونه كاتباً في هذا النوع الأدبي. ولذلك نجد أن إسحق حسيني وجيرارد ليكومت قد خصصا صفحات عديدة "لابن قتيبة وأدبه"، وطرحا مسألة ما إذا كان من الواجب اعتباره "كاتباً إنسانياً علمانياً" أم لا. غير أن النتيجة التي توصلا إليها كانت العكس تماماً. فقال حسيني

إن ابن قتيبة تأثّر بدافع ديني قوي، وأنه استخدم قدراته الأدبية كأداة فقط للدفاع عن آرائه الدينية المتعصبة.[١٢٤] أما ليكومت فذكر أن مركز ابن قتيبة الديني وموقفه كمدافع عن السنّة يبرهنان بوضوح أنه لم يكن ثمة فرق في النوع في ذهنه بين الجانبين الديني والعلماني لكتابه التعليمي، وإنما في الدرجة فحسب.[١٢٥] ولن يكون اقتباس فقرة موجزة من دراسة ليكومت لابن قتيبة في غير موضعه، حيث يقول:

> ما نقوله عن أدب ابن قتيبة أنه، وإن كان ينطوي أصلاً على إدراك عقلي للأدب من حيث الوفرة وإدخال شكل من الاقتباسات، فإنه لا يستقيم على الأقل ضمن الثقافة الأدبية، وحتى ليس له مزية المشتغلين بالفلسفة، حيث يجد الرجل في نفسه هدفه الخاص، فيُنشئ موضوعاً لأعمال شاملة. إن أفضل تعريف الآن لأدب ابن قتيبة هو ما قدّمه الحسيني بهذه الكلمات: إنه دراسة العلوم الدينية من وجهة نظر أدبية ولغوية. ومن جانبنا، ننظر إليه كأحد المشتغلين بالعلوم الإنسانية الدينية في عصر النهضة، والتي تجعل من الإنسان مجمعاً للثقافة وسبباً وسيطاً لأخلاق مثالية لسعادته الخاصة على الأرض، وفي الآن نفسه من أجل مجد الله الأوسع. فهل هناك من ضرورة للقول بأن هذا هو ما نتميز به؟[١٢٦]

أما شهرة النعمان فقد قامت بصورة كليّة على كتاباته العقائدية التي صنّفها دفاعاً عن القضية الشيعية الإسماعيلية. فالدين، بالنسبة إليه، شامل.[١٢٧]

الحواشي

١. أودُّ أن أشكر تلميذي إيريك بوردنكيرشر لقراءته المسودة النهائية وتعليقاته القيمة وتهذيب النص عموماً.

٢. تجدر الإشارة إلى عدم ذكر لكنيته، "أبي حنيفة"، في كتبه. ويرد اسمه الأول، "النعمان" فقط، مسبوقاً بوظيفته، القاضي. ولا نعرف سبب تسميته بهذه الكنية، لكننا أخبرنا بأن ذلك يعود إلى التشابه بين كنيته واسمه الأول مع تلك التي لمؤسس المذهب الحنفي، الإمام أبي حنيفة النعمان، فسُمّي اختصاراً بالقاضي النعمان.

٣. فرحات دشراوي، "النعمان"، *EI2*، مج٨، ص١١٧–١١٨.

٤. ابن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح. إحسان عباس (بيروت، ١٩٦٨–١٩٧٢)، مج٥، ص٤١٥–٤١٦؛ الترجمة الإنكليزية، وليام م. دو سلين، *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٤٢–١٨٧١)، مج٣، ص٥٦٥–٥٦٧.

٥. انظر مقالة آصف فيضي، "القاضي النعمان: الفقيه والمؤلف الفاطمي"، مجلة *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٣٤)، ص٨؛ ف. إيفانوف، *A Guide to Ismaili Literature* (لندن، ١٩٣٣)، ص٣٧؛ الطبعة المعدلة بعنوان *Ismaili Literature. A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، ص٣٢؛ ف. دفتري، *The Ismailis. Their History and Doctrines* (كمبريدج، ط٢، ٢٠٠٧)، ص١٦٨.

٦. انظر مقالة إسماعيل ق. بوناوالا، "إعادة نظر في مذهب القاضي النعمان"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٣٧ (١٩٧٤)، ص٥٧٢–٥٧٩.

٧. القاضي النعمان، شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار، تح. محمد الحسيني الجلالي (قم، ١٩٨٨–١٩٩٢)؛ وكتابه المناقب والمثالب، تح. ماجد بن أحمد العطية (بيروت، ٢٠٠٢).

٨. هاينز هالم، *Die Schia* (دارمستد، ١٩٨٨)، ص١٩٩–٢٠٠؛ والترجمة الإنكليزية، جانيت واطسُن، *Shiism* (أدنبره، ١٩٩١)، ص١٦٦.

٩. النعمان، افتتاح الدعوة، تح. ف. دشراوي (تونس، ١٩٧٥)، ص٤٤ حسين ف. الهمداني، الصليحيون (القاهرة، ١٩٥٥)، ص٣٠؛ مادلونغ، "منصور اليمن"، *EI2*، مج٦، ص٤٣٨.

١٠. النعمان، افتتاح، ص٩؛ الحمّادي، كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة، تح. عزت العطار (القاهرة، ١٩٣٩)، ص٢١؛ محمد بن يعقوب الجَنَدي، السلوك، تح. وتر. إنكليزية لهنري كاي بعنوان *Yaman, its Early Medieval History* (لندن، ١٨٩٢)، ص١٣٩؛ وأعيدت طباعته في مانسفيلد، ٢٠٠٥.

١١. ابن خلدون، كتاب العبر، تح. يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٥٦–١٩٦١)، مج٤، ص٦٥؛ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية (القاهرة، ١٩٥٨)، ص٤٧؛ س. ستيرن، "أبو عبد الله الشيعي"، *EI2*، مج١، ص١٠٣.

١٢. كلود كاهن، "البويهيون" [في العراق ٣٣٤–٤٤٧/ ٩٤٥–١٠٥٥]، *EI2*، مج١، ص١٣٥٠؛ سي. إ. بوزورث، *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Geneological Manual* (أدنبره ونيويورك، ١٩٩٦)، ص١٥٤–١٥٧.

١٣. لمزيد من التفاصيل انظر: بوناوالا، "إعادة نظر".

١٤. غادر موطنه في شوشتر وذهب إلى الهند ليستقر في لاهور حيث عيّنه الإمبراطور المغولي أكبر قاضياً. ثم أعدم بأمر من جهانجير. انظر م. هدايت حسين، "نور الله"، *EI2*، مج٨، ص١٢٣، ونور الله بن عبد الله شوشتري، مجالس المؤمنين (طهران، ١٩٥٦–١٩٥٧)، مج١، ص٥٣٨–٥٣٩.

١٥. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (طهران، ١٩٥٦–١٩٥٧)، مج١، ص٣٨–٣٩.

١٦. ميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل (طهران، ١٩٠٠–١٩٠٣)، مج٣، ص٢٩٢، ٣١٣–٣٢٢.

١٧. آغا بُزُرك الطِهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة (النجف وطهران، ١٩٣٦–١٩٧٠)، مج١، ص٦٠.

١٨. انظر المراجعة التي أعددتها لتحقيق الجلالي لكتاب النعمان شرح الأخبار في مجلة *Journal of the American Oriental Society*، ١١٨ (١٩٩٨)، ص١٠٢–١٠٤.

١٩. ويلفيرد مادلونغ، "مصادر الفقه الإسماعيلي"، *Journal of Near Eastern Studies*، ٣٥، ١ (١٩٧٦)، ص٣٠؛ إسماعيل ق. بوناوالا، "القاضي النعمان والفقه الإسماعيلي"، في ف. دفتري، مح.، *Mediaeval Isma›ili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص١٣٦.

٢٠. حول "السماع" كتعبير تعليمي إسلامي والإجازة التي تمنح للنقل عن معلم، انظر مقالة رودولف سلهايم، "سماع"، *EI2*، مج٨، ص١٠١٨.

٢١. حولَ "الإجازة" كتعبير يعني منح حق النقل المباشر أو غير المباشر والتفويض المُعطى لشخص ما بهذا الخصوص، انظر مقالة جورج مَقْدِسي، "إجازة"، *EI2*، مج٣، ص١٠٢٠.

٢٢. "المناولة" هي قيام محدث أو جامع لأحاديث النبي بمناولة عمله لتلميذ له مع إجازة بنقل ذلك إلى غيره، وهي عملية نقل أعلى من الإجازة؛ انظر الزمخشري، أساس البلاغة: معجم في اللغة والبلاغة (بيروت، ١٩٩٦).

٢٣. "صحيفة" تعني لوح أو ورقة كتبت عليها مجتزآت من القرآن أو الأحاديث النبوية؛ انظر مقالة أميور غَديرا، "صحيفة"، *EI2*، مج٨، ص٨٣٤؛ ومحمد مصطفى عزمي، دراسات في أدب الحديث المبكر: مع تحقيق نقدي لبعض النصوص الأولية (بيروت، ١٩٦٨)، ص١٨٨–١٩٩.

٢٤. من أجل لائحة كاملة بأعماله ومصادره انظر إ. ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليبو، ١٩٧٧)، ص٤٨–٦٨. وأعمل حالياً على إعادة نشره بطبعة معدّلة ومنقّحة.

٢٥. انظر قسماً بعنوان "خبر من نأخذ العلم عنهم، ومن يجب أن نزدريهم ونرفض أقوالهم" في القاضي النعمان، دعائم الإسلام، مج١، "كتاب العبادات"، من ترجمة آصف فيضي بعنوان *Da›am al-Islam of al-Qadi al-Nu'man*. وأعاد بوناوالا نشره بطبعة معدلة مع حواشٍ (نيودلهي، ٢٠٠٢)، ص١٠٤–١٢٢.

٢٦. القاضي النعمان، اختلاف أصول المذاهب، تح. شمعون لوخَندوالا (سيملا، ١٩٧٢).

٢٧. جوزيف شاخت، "أحكام"، *EI2*، مج١، ص٢٥٦.

٢٨. نورمان كالدر، "تقليد"، *EI2*، مج١٠، ص١٣٧.

٢٩. مونيك برنارد، "إجماع"، *EI2*، مج٣، ص١٠٢٣.
٣٠. كان ثمة إحساس بأن "النظر" شيء مستحدث كالرأي والقياس في الفقه. هانز داير، "نظر"، *EI2*، مج٧، ص١٠٥٠.
٣١. مونيك برنارد، "قياس"، *EI2*، مج٣، ص١٠٢٣.
٣٢. وهو مبدأ استخدمه المالكيون والأحناف. رودي باريت، "استحسان"، *EI2*، مج٤، ص٢٥٥.
٣٣. روجر أرنالدز، "منطق"، *EI2*، مج٦، ص٤٤٢.
٣٤. جوزيف شاخت، "أصحاب الرأي"، *EI2*، مج١، ص٦٩١.
٣٥. طبقاً لإدريس عماد الدين كانت بعنوان الرسالة المصرية في الرد على الشافعي، وتألفت من جزئين كبيرين. انظر إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، تح. محمد اليعلوي في تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب: القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار للداعي إدريس عماد الدين (بيروت، ١٩٨٥)، ص٥٦٥.
٣٦. اسمه الكامل هو أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي، ويُعتبر الفقيه الشافعي الأبرز بعد صحابة الشافعي نفسه، وكان يُصنَّف في مرتبة أعلى من مرتبة المُزَني، تلميذ الشافعي، المتوفى في مصر سنة ٢٦٤/ ٨٧٨. ويُنسب لابن سُريج تصنيف ما يزيد على ٤٠٠ عنواناً لكن لم تكتب النجاة لأيٍّ منها. انظر ابن النديم، كتاب الفهرست، تح. رضا تجدّد (طهران، ١٩٧١)، ص٢٦٦؛ جوزيف شاخت، "ابن سُريج"، *EI2*، مج٣، ص٩٤٩. وذكر هذا الرد إدريس، عيون الأخبار، ص٥٦٥، ويقول إنه تكوّن من قسمين.
٣٧. في طبعته لعيون الأخبار فضَّل محمد اليعلوي قراءة "العَتقي/ العِتقي/ العُتقي" دون إعراب، بينما ذكر مصطفى غالب في طبعته (بيروت، ١٩٨٤، ط٢، مج٦، ص٤٨) القراءة ذاتها مُستبدلاً القاف بالكاف. وكذلك فعل محققا كتاب العيون، محمود فاخوري ومحمد كمال (دمشق، ٢٠٠٧)، حيث ذكرا قراءة اليعلوي وأعربا الكلمة لتُقرأ "العُتقي". كما قاما بنسخ حاشية اليعلوي دون الإشارة إلى المصدر. أما الفضل في القراءة الصحيحة، وأعتقد أن القراءة الصحيحة يجب أن تكون عيون الأخبار وصحيح الآثار، لأنه ليس لفنون الآثار معنى في هذا السياق.
٣٨. من بين مُعلمي العُتبي في الأندلس العالم المشهور يحيى بن يحيى الليثي (ت. ٢٣٤/ ٨٤٨)، الناقل لكتاب مالك، المُوَطأ، إلى شمال أفريقية والأندلس. وكان قد درس، خلال رحلته إلى المشرق، على يد سحنون (ت. ٢٤٠/ ٨٥٤)، مؤلف كتاب المدوَّنة، الذي يعتبر أساس انتشار مذهب مالك في الغرب المسلم في العصر الوسيط. آنا فرنانديز فيلكس، "العُتبي"، *EI2*، مج١٠، ص٩٤٥.
٣٩. س. م. ستيرن، "أبو يزيد مخلد بن كيداد النكاري"، *EI2*، مج١، ص١٦٣.
٤٠. فرحات دشراوي، "المنصور بالله، إسماعيل"، *EI2*، مج٦، ص٤٣٤.
٤١. كان ابن قتيبة متكلماً سنياً وكاتباً مشهوراً في مجال الأدب. انظر جيرارد ليكومت، *Ibn Qutayba (mort en 276/889): L'Homme, son oeuvre, ses idées* (دمشق، ١٩٦٥)؛ ومقالته، "ابن قتيبة"، *EI2*، مج٣، ص٨٤٤.
٤٢. تحمل كلمة "بيان" عدة معان منوعة، وقد وردت في ثلاث مناسبات منفصلة في القرآن: ٣:١٣٨؛ ٥٥:٤؛ ٧٥:١٩. وهي تدل على الوسائل المستعملة لجعل شيء ما ظاهراً. وهذه من نوعين: الأول دليل ظرفي، والآخر دليل مروي إما شفاهاً أو كتابةً؛ انظر إدوارد لين، *Arabic- English Lexicon* (كمبريدج، ١٩٨٤؛ وهي طبعة مُعادة لطبعة أصلية حجرية سنة ١٨٦٣).

٤٣. مخطوطة رقم ١١٦٤ (Ar I، ZA)، مجموعة زاهد علي، مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لندن. وكان المرحوم الدكتور عبد علي، ابن زاهد علي، قد منحني إذناً بتصوير نسخة من المخطوطة لاستخدامي الشخصي. لوصف المخطوطة انظر ديليا كورتيسه، *Arabic Ismaili Manuscripts* (لندن، ٢٠٠٣)، ص١٥٦–١٥٧ (رقم ٤٠). ثمة خطأ في المطلع الوارد في الكاتالوك. والكلمة الصحيحة هي "بمرضاته" بدلاً من "برضاته".

٤٤. النص العربي في الملحق، رقم ٤٤.

٤٥. ابن قتيبة، **أدب الكاتب**، تح. علي فاعور (ط.٣، بيروت، ٢٠٠٣). ويمكن ترجمة العنوان إلى الإنكليزية بعدة أشكال، *The writer's Guide* أو *Manual of Stylistic* أو *Manual for the Use of the Secretary*. حظي باهتمام كبير وانتشار واسع منذ القرن الرابع/ العاشر. انظر إسحق موسى حسيني [= الحسيني]، *The Life and Works of Ibn Qutayba* (بيروت، ١٩٥٠)، ص٧٧–٧٨. وهذه أول دراسة شاملة لابن قتيبة بالإنكليزية. ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص١٠٢–١٠٧؛ وعدّد ليكومت في قائمة نسخ مخطوطة أدب الكاتب، مع تعليقات وترجمة جزئية.

٤٦. النعمان، **الرسالة ذات البيان**، ورقة ١، والنص العربي في الملحق، رقم ٤٦.

٤٧. وهي جمع كلمة "كاتب"، وتعني الناسخ أو السكرتير. وكان ثمة تدريب عالٍ في فن الكتابة، وشكلوا طبقة خاصة مسؤولة عن إعداد الوثائق والمراسلات الرسمية باسم المسؤولين في الطبقة الحاكمة. لمزيد من التفاصيل انظر القلقشندي (ت. ٨٢١/ ١٤١٨)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، تح. محمد حسين شمس الدين (بيروت، ١٩٨٧)، وخاصةً المجلد١. وحول مختلف فئات الكتاب وتصنيفاتهم انظر البطليوسي، **الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب**، تح. عبد الله البستاني (بيروت، ١٩٠١)، ص٦٦–٨٢.

٤٨. مفهوم الأدب في العربية مفهوم غني ومعقد، وقد توسعت محتوياته لتصبح الدراسات الإنسانية بعد ضم العلوم غير العربية إليها في الفترة الأولى من العصر العباسي. ويُعَدّ الجاحظ وأبو حيان التوحيدي والتنوخي المبدعين الحقيقيين لهذا المفهوم المُكبّر من الأدب. ومن معناه "الثقافة العامة الضرورية" لأي شخص يتمتع بتعليم متفوق تمّ اشتقاق معناه المحدد، "العلم الضروري للقيام بالمهام والوظائف الاجتماعية". وبهذا الشكل نستطيع التحدث عن أدب الكاتب، أي الثقافة المطلوبة لتولي وظيفة السكرتير. انظر فرانسيسكو غابريلي، "أدب"، *EI2*، مج١، ص١٧٥.

٤٩. سي. إ. بوزورث، "أدب الإدارة"، في ميشيل يونغ، مح.، *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the Abbasid Period* (كمبريدج، ١٩٩٠)، ص١٥٥–١٦٧.

٥٠. المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار**، تح. أيمن فؤاد سيد (لندن، ٢٠٠٢)، ص٣٣٦.

٥١. المعز لدين الله، أبو تميم معد، **أدعية الأيام السبعة**، تح. إسماعيل بوناوالا (بيروت، ٢٠٠٦)، المقدمة العربية.

٥٢. تبريزي، **مشكاة المصابيح**، تح. محمد نصر الدين الباني (دمشق، ١٩٦١)، مج٢، ص٣٤١، ٣٤٣؛ الترجمة الإنكليزية، جيمس روبسون (لاهور، ١٩٧٥)، مج١، ص٨٠٠، ٨٠٢. وقام مسلم والترمذي بنقل هذا الحديث. وتقول الرواية الأخرى للنص عند مسلم: "البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر". انظر أيضاً النعمان، **دعائم الإسلام: التشريعات الخاصة بالمعاملات الإنسانية**، ترجمة آصف فيضي، وأعاد ترجمتها إسماعيل بوناوالا (نيودلهي، ٢٠٠٤)، مج٢، ص٥٢٥–٥٣٠.

٥٣. ويمكن ترجمة الحديث على النحو التالي أيضاً: "أي ربح يحصل بعد البيع يعود للشاري". يقول الحديث الذي رواه البغوي في كتابه شرح السنّة، وورد عند تبريزي: "قال مخلد بن خُفاف: اشتريت عبداً وجعلته يكسب شيئاً لي، ثم اكتشفت أنّ فيه عيباً فرفعت قضية أمام عمر بن عبد العزيز فحكم لي بإعادته، لكنه حكم علي بوجوب إعادة ما كان قد كسبه. فذهبت إلى عروة وأخبرته، فأجابني أنه سيذهب تلك الليلة إليه [عمر بن عبد العزيز] ويخبره بما كان قد سمعه من عائشة حول قضية مشابهة كان رسول الله قد حكم فيها وبيّن أن أي كسب يذهب إلى من يتحمل المسؤولية. وذهب عروة إليه، فحكم لي بالاحتفاظ بما كسبت وأخذه من الشخص الذي كان قد حكم له فيه". تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٠٢؛ الترجمة الإنكليزية، مج١، ص٦١٥. لين، **معجم**، خ – ر – ج.

٥٤. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٢٧٤؛ التر.، مج١، ص٧٤٧. وروى كل من البُخاري ومسلم هذا الحديث. انظر لين، **معجم**، ج – ب – ر.

٥٥. روى سعيد بن المسيب قول النبي محمد: "لا يضيع عهد على صاحبه عندما لا يوفّى في وقته. وأي زيادة في قيمته أو خسارة يتحملها صاحبه". ويعلّق تبريزي بأن راوية الحديث، الشافعي، رواه في صورة الحديث المُرسل (الذي لم يُذكر اسم راويه عن النبي في سلسلة السند). تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٠٥؛ التر.، مج١، ص٦١٧؛ لين، **معجم**، ر – هـ – ن.

٥٦. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٢٢؛ التر.، مج١، ص٦٣٢. رواه أبو داوود والترمذي.

٥٧. "عارية" مصطلح يعني إعارة شيء إلى شخص آخر أو جعله في تصرفه دون مقابل. وإعادة ذلك الشيء أمر ملزم ما دام ذلك الشيء موجوداً، فإذا تلف فإن الشخص الذي استعاره يتحمل دفع قيمته. لين، **معجم**، ع – و – ر.

٥٨. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٢٢؛ التر.، مج١، ص٦١٢. وتقول رواية أبي داوود: "العارية مضمونة"، أي إن القرض مكفولة إعادته.

٥٩. يمكن ترجمة هذه العبارة على النحو التالي: "من يضمن فهو مسؤول". تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٢٢؛ التر.، مج١، ص٦٣٢. رواه أبو داوود والترمذي.

٦٠. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٥٦؛ التر.، مج١، ص٦٥٦. رواه أبو داوود وابن ماجه والترمذي.

٦١. المصدر السابق، مج٢، ص٢٩٧–٢٩٨؛ التر.، مج١، ص٧٦٦. رواه مالك وأبو داوود وابن ماجه والترمذي والنسائي والدارمي.

٦٢. النعمان، **دعائم**، مج٢، ص٤١٥.

٦٣. لين، **معجم**، غ – ل – ق.

٦٤. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٨٤–٨٥؛ التر.، مج١، ص٦٠٠–٦٠١. رواه البخاري ومسلم؛ النعمان، **دعائم**، مج٢، ص٣١–٣٢.

٦٥. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص١٢٤؛ التر.، مج١، ص٦٣٣، رواه البخاري.

٦٦. مالك بن أنس، **الموطّأ**، تح. فاروق سعد (بيروت، ١٩٨١)، ص٤٨٣؛ وانظر أرينت ج. وينسينك، *Concordance et indices de la tradition musulmane* (ليدن، ١٩٦٢)، ط – ل – ق.

٦٧. النعمان، **دعائم**، مج٢، ص١٣. وطبقاً للبخاري ومسلم، فإن المُزابنة محرّمة.

٦٨. يروي المسلمون كامل الحديث المذكور أعلاه. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٩٢–٩٣؛ التر.، مج١، ص٦٠٧–٦٠٨.

٦٩. المصدر السابق، ص٩٨–٩٩؛ التر.، ص٦١٢ حيث يضيف روبسون: "مادة تعود للبائع حتى إتمام صفقة البيع. وله حق الانتفاع بها ومسؤول عن فقدانها ما دامت في ملكيته. ولا يحق للشاري الادّعاء بأي كسب منها حتى تصبح في ملكيته". رواه الترمذي وأبو داوود والنسائي.

٧٠. المصدر السابق، ص٩٨؛ التر.، ص٦١٢، رواه مالك والترمذي وأبو داوود والنسائي.

٧١. المصدر السابق، رواه الترمذي وأبو داوود والنسائي؛ انظر أيضاً النعمان، **دعائم**، مج٢، ص١٩.

٧٢. النعمان، **دعائم**، مج٢، ص٢٠؛ تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٩٨؛ التر.، مج١، ص٦١٢، رواه الترمذي وأبو داوود والنسائي.

٧٣. "بيع الغرر" يعني البيع غير المعروف ما إذا كان سيتم تسليمه أم لا، كبيع السمك في الماء. النعمان، **دعائم**، مج٢، ص٩؛ تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٩٨؛ التر.، مج١، ص٦١١. رواه أبو داوود.

٧٤. لين، **معجم**، ر– و– ض.

٧٥. النعمان، **دعائم**، مج٢، ص٢٠؛ تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٩٧؛ التر.، مج١، ص٦١١، حيث يضيف روبسون: "وهذا يسمح للرجل الذي يعجز عن سداد دين في وقته بالحصول على مهلة إضافية مقابل مبلغ إضافي من المال، أو عندما يوافق شخص على بيع مادة يدين بها لشخص آخر إلى شخص يكون صاحب البضاعة مديناً له بمبلغ من المال". رواه الدارقطني.

٧٦. **دعائم**، ص١٩؛ **مشكاة**، ص٩٤؛ والتر.، ص٦٠٨. رواه البخاري ومسلم.

٧٧. النعمان، **الرسالة ذات البيان**، الورقة ١–٢. النص العربي في الملحق رقم ٧٧. والاقتباس من ابن قتيبة يتزامن مع التحقيق المطبوع من أدب الكاتب، ص١٥–١٦ مع اختلاف طفيف. والإضافات ضمن الحاصرات المربعة هي من النص المطبوع لأدب الكاتب.

٧٨. صنّف ابن قتيبة كتابه **أدب الكاتب** عندما كان في الثالثة والعشرين من عمره. انظر الحسيني، *Life and Works*، ص٤٠، وليكومت، *Ibn Qutayba*، ص٣٢–٣٣، ٨٥–٨٦. غير أن السيد أحمد صقر، محقق كتاب ابن قتيبة **تأويل مشكل القرآن** (ط٣، بيروت، ١٩٨١، ص٤٠–٤٢)، يؤكد أن تأليف كتاب أدب الكاتب كان في عهد المعتمد، الذي تولى الخلافة سنة ٢٥٦/٨٧٠، على الرغم من أن الإهداء كان إلى الوزير أبي الحسن عبيد الله بن خاقان. ويُضيف أن الطاهريين كانوا الرعاة الأوائل لابن قتيبة. ويكفي القول هنا إن هذه الإشكالية هي خارج نطاق الدراسة الحالية. ويضع عبد الحميد الجندي (**ابن قتيبة: العالم والناقد والأديب**، القاهرة، ١٩٦٣، ص١٤٧–١٤٨) كتاب **أدب الكاتب** في المرتبة العاشرة عندما يعدّد مؤلفات ابن قتيبة (أي بعد كتاب **الشعر والشعراء** وقبل كتاب **عيون الأخبار**). لكن ترتيب الجندي الزمني لمؤلفات ابن قتيبة لم يوثّق بأدلة داخلية ولا بشواهد خارجية مستقلة. فالكتاب، في الأصل، أطروحة دكتوراه في مصر سنة ١٩٥٤. وهو يدافع عن ابن قتيبة كمعتنق لآراء أهل السنّة والجماعة، لكنه يظهر متوازناً في معالجته للجوانب الأدبية عند هذا الكاتب.

٧٩. جرى التشديد على هذه النقطة عند أحد شرّاح **أدب الكاتب**، هو البطليوسي في كتابه **الاقتضاب**، ص٦٧.

٨٠. وهو يتناول بالدراسة الاستخدام الصحيح للغة والكلمات والعبارات والمصطلحات، ويغطي مجالاً واسعاً من الموضوعات كالحيوانات والطيور والحشرات والبشر والطعام والشراب واللباس والسلاح، إلخ، وتشتمل في بعض الأحيان على تعليمات حول كيفية استخدامها الصحيح.

٨١. وتتضمن أحكام الكتابة والصرف، كحذف بعض الأحرف واستخدام بعض أدوات النحو، إلخ.

٨٢. رينولد آ. نيكلسون، *A Literary History of the Arabs* (كمبريدج، ١٩٥٣)، ص٣٤٦؛ الحسيني، *Life and Works*، ص٧٩؛ ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص١٠٦.

٨٣. ابن قتيبة، عيون الأخبار، تح. أحمد زكي العدوي (بيروت، لا ت.؛ أُعيد طبعه في القاهرة، ١٩٢٥)، مج١، تاء، ياء. وانظر الملحق رقم ٨٣.

٨٤. واشمئزاز ابن قتيبة ليس من الكُتّاب فقط، ولكن من الطبقة المتعلمة في زمانه، وهو ما يظهر في المقدمة. وللملاحظة حول البسملة والحمدلة انظر الملحق رقم ٨٤.

٨٥. وهذه إشارة إلى كتاب ابن السِكيت (ت. حوالي ٢٤٤/ ٨٥٨)، عالم اللغة والمعجمي المشهور ومؤلف إصلاح المنطق، تح. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٤٩)؛ وانظر مقالة "ابن السكيت" في *EI2*، مج٣، ص٩٤٠.

٨٦. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج٣، ص٤٣؛ التر.، مج٢، ص٢٣؛ والملحق رقم ٨٦.

٨٧. شرح البطليوسي في كتابه الاقتضاب الصعوبات الموجودة في كتاب ابن قتيبة بطريقة شديدة التدقيق والتمحيص، وبيّن الأخطاء التي وقع فيها المؤلف. وبالجملة فإن عدد الشروحات لكتاب ابن قتيبة لا يقل عن عشرة. انظر الحسيني، *Life and Works*، ص٧٧–٧٨، ومقدمة أحمد صقر لكتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، ص٢١–٢٣؛ ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص١٠٤–١٠٦؛ ومقالة ليفي–بروفانسيال، "البطليوسي"، *EI2*، مج١، ص١٠٩٢.

٨٨. جوزيف شاخت، "ابن راهويه"، *EI2*، مج٣، ص٩٠٢.

٨٩. بيرنهارد ليوين، "أبو حاتم السجستاني"، *EI2*، مج١، ص١٢٥.

٩٠. كان أبو سعيد عبد الملك بن قُريب الأصمعي (ت. ٢١٣/ ٨٢٨) عالماً بفقه اللغة. انظر ب. ليوين، "الأصمعي"، *EI2*، مج١، ص٧١٧.

٩١. وكان أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت. ٢٠٩/ ٨٢٤) عالماً بفقه اللغة أيضاً؛ انظر هـ. جب، "أبو عبيدة"، *EI2*، مج١، ص١٥٨.

٩٢. حول تقويم نقدي لحياة ابن قتيبة وفكره انظر الحسيني، *Life and Works*، وليكومت، *Ibn Qutayba*.

٩٣. ليكومت، "ابن قتيبة"، *EI2*، مج٣، ص٨٤٤.

٩٤. النعمان، الرسالة ذات البيان، ورقة ٢؛ النص العربي في الملحق رقم ٩٤.

٩٥. عبارة تحقيرية استخدمها النعمان وغيره من المؤلفين الإسماعيليين في الإشارة إلى أصحاب الحديث. انظر مقالة "حشوية"، *EI2*، مج٣، ص٢٦٩.

٩٦. النعمان، الرسالة ذات البيان، ورقة ٢؛ النص في الملحق رقم ٩٦.

٩٧. المصدر السابق، ورقة ٢–٣؛ والملحق رقم ٩٧.

٩٨. ابن قتيبة، كتاب المعارف، تح. ثروت عكاشة (ط٢، القاهرة، ١٩٦٩)، ص٢١٣؛ والنص في الملحق رقم ٩٨.

٩٩. المصدر السابق، ص٣٥١؛ والملحق رقم ٩٩.

١٠٠. أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين (ط٢، النجف، ١٩٦٥)، ص٩٧.

١٠١. ابن قتيبة، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، تح. محمود عمر بن أبي عمر (الرياض، ١٩٩١)، ص٥٤؛ والملحق رقم ١٠١.

١٠٢. الحسيني، *Life and Works*، ص١٧، ٨٩؛ ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تح. إسماعيل الخطيب السلفي (القاهرة، ١٩٠٨)، ص١٩٢–١٩٣، ٣١٩.

١٠٣. محمد زبير صدّيقي، أدب الحديث: أصوله وتطوره وخصائصه الخاصة ونقده (كلكتا، ١٩٦١)، ص١١٦–١١٨. وكان لابن قتيبة المعجبون به ومنتقصوه، وقد خصّص أحمد صقر أكثر من عشرين صفحة من مقدمته لكتاب ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن (ص٣٧–٥٩) للدفاع عن الكاتب.

١٠٤. النص العربي في الملحق رقم ١٠٤؛ وكما ورد عند ثروت عكاشة في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن قتيبة المعارف، ص٥٨، وعند أحمد زكي العدوي في تحقيقه لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج٤، ص١٧. أما في تأويل مختلف الحديث، ص٢٥٨–٢٨٤، فيحاول ابن قتيبة الدفاع عن نفسه وعن حزبه، أصحاب الحديث، ضد تهمة التشبيه أو نسبة الصفات الإنسانية إلى الله؛ ويجادل بأن "الرؤيا" هي "العلم"، فقط ليثبت فيما بعد أنه ستتم رؤية الله في الآخرة. ويشير المدافعون عن ابن قتيبة إلى أنه صنّف رسالة ضد المشبّهة. وبينما هذه هي الحال، إلا أنه يؤكد، مع ذلك، الاستخدام القرآني الرمزي للغة الأنثروبولوجية بطريقة مماثلة لنظرية "بلا كيف" الأشعرية. وورد نص ابن قتيبة في الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة، ص٥٣، في الملحق رقم ١٠٤. وقام ليكومت بتلخيص وجهة نظر ابن قتيبة حول هذه القضية بصورة دقيقة؛ انظر كتابه *Ibn Qutayba*، ص٢٢٠. وحول الرؤيا والتشبيه انظر دانيال جيماريه، "رؤية الله"، *EI2*، مج٨، ص٦٤٩؛ جوزيف فان إسّ، "تشبيه وتنزيه"، *EI2*، مج١٠، ص٣٤١.

١٠٥. انظر جيمس روبسون، "الحاكم النيسابوري"، *EI2*، مج٣، ص٨٢.

١٠٦. مقدمة أحمد زكي العدوي لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج٤، ص١٧؛ والنص العربي في الملحق رقم ١٠٦.

١٠٧. الحسيني، *Life and Works*، ص٢٩–٣٩، ٨٩؛ حيث يقول إن ابن قتيبة أخذ عن معلميه أحاديث عديدة مزيفة، ومع ذلك لم يتردد في قبولها. انظر أيضاً ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث.

١٠٨. جيمس روبسون، "البيهقي"، *EI2*، مج١، ص١١٣٠.

١٠٩. كانت الكرّامية فرقة اشتهرت في الفترة من القرن الثالث/ التاسع وحتى حقبة الغزو المغولي، وخاصةً في المناطق الإيرانية، وكانوا حَرْفيين ومشبّهة. انظر بوزورث، "كرّامية"، *EI2*، مج٤، ص٦٦٧؛ وكما وردت عند ثروت عكاشة في مقدمة تحقيقه لكتاب ابن قتيبة المعارف، ص٥٨.

١١٠. النص العربي في الملحق رقم ١١٠. انظر أيضاً مقدمة أحمد العدوي لكتاب ابن قتيبة عيون الأخبار، مج٤، ص١٧. وكان هناك من دافع عن ابن قتيبة كابن تيمية والخطيب البغدادي.

١١١. غوتيير هـ. آ. جوينبول، "سُنّة"، *EI2*، مج٩، ص٨٧٨.

١١٢. الحكم معقّد حتى عندما يختلف الشاري مع البائع. لمزيد من التفاصيل انظر أبي عبد الله محمد بن نصر المروزي، اختلاف الفقهاء، تح. محمد طاهر حكيم (الرياض، ٢٠٠٠)، ص٥٣٦–٥٣٩.

١١٣. أصبحت كلمة حدّ (ج. حدود) تسمية تطلق على عقوبة بعض الأفعال الممنوعة أو الموضوعة تحت بند التحريم في القرآن مع عقوبة محددة لها، كالسرقة وقطع الطريق والزنا وشرب الخمر، إلخ. انظر كارّا دو فو وجوزيف شاخت، "حدّ"، *EI2*، مج٣، ص٢٠.

١١٤. هذه عقوبات اختيارية لم يحدد القرآن ولا السنّة نوع الاعتداءات التي تستوجبها، فتُركت لاختيار القاضي. وايلي هيفينغ وعزّ الدين، "تعزير"، *EI2*، مج١٠، ص٤٠٥.

١١٥. النعمان، دعائم، مج٢، ص٤٢٠؛ ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تح. محمد الأحمد (بيروت، ١٩٩٦)، مج٢، ص٤٢١؛ الترجمة الإنكليزية، عمران إحسان خان نيازي، *The Distinguished Jurist's Primer* (ريدنغ، ٢٠٠٠)، مج٢، ص٥١٢–٥١٣.

١١٦. ج. بيدرسن و ي. لينت، "قَسام"، *EI2*، مج٤، ص٦٨٧.

١١٧. تبريزي، **مشكاة**، مج٢، ص٢٧٩-٢٨٠؛ التر.، مج١، ص٧٥١؛ رواه البخاري ومسلم وأبو داوود. وجميع المصادر تقول إن النبي نفسه هو من دفع الديّة. ويقول النعمان أيضاً بهذا الرأي، **دعائم**، مج٢، ص٤٢٧-٤٢٨؛ ولمزيد من التفاصيل انظر ابن رشد، **بداية المجتهد**، مج٢، ص٤٢٣-٤٢٧، التر.، مج٢، ص٥١٥-٥٢١.

١١٨. بالطبع ليس ثمة من إجماع حول هوية "أولي الأمر منكم". الشيعة تقول هم الأئمة، انظر النعمان، **دعائم**، مج١، ص٢٧؛ وثمة ذكرٌ لمزيد من المصادر هناك.

١١٩. حول مناقشة مفصلة لهذه المسائل انظر "كتاب الأقضية [أو الأحكام]" في ابن رشد، **بداية المجتهد**، مج٢، ص٤٥٥-٤٧٠، التر.، مج٢، ص٥٥٣-٥٧٢. ويتناول "كتاب الأقضية" المسائل التالية: تحديد الأشخاص الذين يُسمح لهم بإصدار الأحكام؛ المسائل التي تكون الأحكام فيها صالحة؛ تحديد أسس الحكم (وهي مقسمة إلى (١) الشهادة و(٢) اليمين و(٣) قبول المدعى عليه باليمين أو رفضه له)؛ وطريقة إصدار الحكم؛ وتوقيت إصدار الحكم.

١٢٠. النعمان، **كتاب الإيضاح**، فصل "الصلاة"، تح. محمد كاظم رحمتي في **ميراث حديث شيعه**؛ تح. مهدي مهريزي وعلي صدرائي خوئي (قم، ٢٠٠٣)، مج١٠، ص٣٥-٢١٨.

١٢١. ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٤٤١-٤٤٢.

١٢٢. الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تح. داوود سلوم (بيروت، ٢٠٠٤)، ص٦٧٩.

١٢٣. النعمان، **المجالس والمسايرات**، تح. ح. الفقي (تونس، ١٩٧٨)، ص١٥٩-٦٤.

١٢٤. الحسيني، *Life and Works*، ص٨٣.

١٢٥. ليكومت، *Ibn Qutayba*، ص٤٢١-٤٧٧.

١٢٦. المصدر السابق، ص٤٧٦-٤٧٧.

١٢٧. تمّ الانتهاء من كتابة هذه المقالة في حزيران/ يونيو ٢٠٠٨.

ملحق

n. 44	بسم الله الرحمان الرحيم. الحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله الأكرمين.
colophon	قد وقع الفراغ من هذه النسخة الشريفة بعون الله وحسن توفيقه، ومادّة وليّه في أرضه، سلام الله عليه، وداعيه داعي الدعاة، ومنبع البركات، الشيخ محمد عزّ الهدى والدين، خلد الله بقاءه أبد الآبدين ودهر الداهرين بمحمد وآله أجمعين، في اليوم الثالث عشر من شهر رجب الأصبّ من سنة 1233 في درس الداعي المذكور، حفظه الله تعالى، في بلدة سورت بندر، حفظها الله تعالى.
n. 46	أسعدك الله بطاعته، واستعملك بمرضاته، ووفّقك الله لما يُرضيك ويُرضي وليّهُ، وأعانَ: على ما استكفاك، وأقامك له. كنتَ أحضرتَني، وأحضرك الله التوفيقَ، كتابَ عبدالله بن مسلم بن قتيبة الذي أَلَّفَهُ في تقويم اللسان واليد والإعراب، وسمّاه كتاب أدب الكاتب [كما صحّح زاهد علي في الحاشية، وفي الأصل: آداب الكتّاب]، وذكرتَ لي أنّك أخذتَ الأمراءَ السادةَ، وُلْد أمير المؤمنين مولانا وسيّدنا صلوات الله عليه بحفظه لما فيه من فنون العلم والمعرفة، وأثبتَّ لهم مجملهُ، وأوضحتَ لهم مُشكلهُ، وفتحتَ لهم مقفلهُ ليفهموهُ، وليعلموا علمَ ما فيه. وإنّك وقفتَ منه على فصل فيه ذكرُ جميلٍ من القول في الفقه. سألتَني عن معانيها لتُبيِّن لهم ذلك فيما أبنتُهُ، وتُثبتُهُ لهم فيما أُثبتُّهُ حَسَبَمَا صنعتُ من ذلك فيما وقفتُ عليه وعرفتُهُ. وقرأتَ عليّ الفصلَ من الكتاب، وأجبتُك عمّا سألتَ عنه من يان ما فيه، وشرحتُ لك معانيه، وأوقفتُك على الصحيح من غير الصحيح منه. فسألتَ بسط ذلك لك في كتاب ليكون أثبت للحفظ، وأوضح في البيان، وأسلم من الزيادة والنقصان. فرأيتُ بسطَ ذلك كما سألتَ ليكون أبلغ في معرفة ما يستفيدهُ الأمراءُ.

n. 77	ذكر ابنُ قتيبة في هذا الكتاب ما ينبغي لطالب العلم والأدب أن يعلمه، ويأخذ نفسه بحفظه وتعلّمه. فذكر وجوهاً من العلوم، ثمّ قال: ولا بُدَّ له [- مع ذلك -] من النظرَ في جُمَل الفقه، ومعرفة أصوله من حديث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله [وسلم] وصَحابته، كقوله: البيِّنَةُ على المُدّعي واليمينُ على المدّعى عليه؛ والخَراجُ بالضمان؛ وجُرْحُ العَجْماء جُبارٌ؛ ولا يَغْلَقُ الرَّهْنُ؛ والمنْحَةُ مردودةٌ، العاريَّةُ مُؤدَّاةٌ؛ والزعيمُ غارِمٌ؛ ولاَ وصيّةَ لوارثٍ؛ ولا قطعَ في ثَمَرٍ ولا كَثَرٍ؛ ولا قَوَدَ إلا بحديدة، والمرأةُ تُعاقِلُ الرجلَ إلى ثُلُث [الدية] ديتها؛ ولا تَعْقِلُ العاقلةُ عمداً، ولا عَبداً، ولا صلحاً، ولا اعترافاً؛ ولا طلاقَ في إغلاق؛ والبَيِّعان بالخيار ما لم يتفرّقا؛ والجارُ أحقُّ بصَقَبِه؛ والطلاقُ بالرجال؛ والعدّةُ بالنساء؛ وكنَهْيِه في البيوع عن المُخابرة، والمُحاقَلَة، والمُزابَنَة، والمُعاوَمَة، [والثُّنيا]؛ وعن الشَرْطَيْن [شرطين] في بيع؛ وعن بيع وسَلَف؛ وعن بيع الغَرَرِ؛ وعن بيع المُواصَفَة؛ وعن الكالىء بالكالىء؛ وعن تَلَقِّي الرُّكْبان، [في أشباه لهذا كثيرة، إذا هو حفظها، وتفهّم معانيها وتدبّرها، أغنَتْهُ بإذن الله تعالى عن كثير من إطالة الفقهاء.]
n. 83	وإني كنتُ تكلّفتُ لمُغفلِ التأديب من الكتّاب كتاباً في المعرفة وفي تقويم اللسان واليد... وشرطتُ عليه مع تعلّم ذلك تحفّظ عيون الحديث ليُدخلها في تضاعيف سطوره متمثّلا إذا كاتب، ويستعين بما فيها من معنى لطيف، ولفظ خفيف حسن، إذا حاور.
n.84	فإني رأيتُ أكثرَ أهل زماننا هذا عن سبيل الأدب ناكبين، ومن اسمه مُتطيِّرين، ولأهله كارهين. أمّا الناشئُ منهم فراغبٌ عن التعليم، والشاديُ تاركٌ للازدياد، والمتأدِّبُ في عنفوان الشباب ناسٍ أو مُتناسٍ... فالعلماء مغمورون، وبكَرّة الجهل مقموعُون حين خوى نَجْمُ الخير، وكسدتْ سوقُ البرّ، وبارتْ بضائعُ أهله، وصار العلمُ عاراً على صاحبه، والفضلُ نقصاً...
n.86	والناس يقولون: إنّ أكثر أهل العلم يقولون: إنّ أدب الكاتب خطبةٌ بلا كتاب، وإصلاح المنطق كتابٌ بلا خطبة. وهذا فيه نوع تعصّب عليه، فإن أدب الكاتب قد حوى من كلّ شيءٍ، وهو مفنّنٌ، وما أظنّ حَمَلَهم على هذا القول إلا أن الخطبة طويلة.
n. 94	إنّ عبد الله بن مسلم بن قتيبة وإنْ كان عند أهل العلم باللسان ثقةً فيما رواه من ذلك عن المتقدّمين من أهل العلم به، وحسن التأليف فيما جمعه وألّفه منه، فإنه ليس بالثقة ولا بالمأمون عند العلماء بالفقه، ولا هو من أهله.

n.96	وهو مع ذلك عدوّ من أعداء الله، وأعداء أوليائه، شديد النصب والطعن على الحقّ وأهله، حشويّ عاميّ يذهب إلى التشبيه، ويدفع إمامة أهل بيت رسول الله صلّى الله عليه وعليهم، ويثبت إمامة أعدائهم.
n.97	ويخرج في ذلك عن حدود أكثر العامّة، حتّى إنه ذكر في كتابه الذي سمّاه كتاب المعارف الحسين بن علي صلوات الله عليهما، فقال: وأمّا حسين، فكان يُكنى أبا عبدالله، خرج على يزيد، فوجّه إليه عبيدُ الله بن زياد عمرَ بن سعد بن أبي وقّاص، فقتله سنان بن قيس النخعي.
n. 98	وأمّا الحسين بن عليّ بن أبي طالب، فكان يُكنى: أبا عبدالله، وخرج يُريد الكوفة، فوجّه إليه عبيدُ الله بن زياد عمرَ بن سعد بن أبي وقّاص، فقتله سنانُ بن أبي أنس النخعي سنةَ إحدى وستّين، يوم عاشوراء.
n. 99	وأما يزيد بن معاوية، فيُكنى أبا خالد، ولّي الخلافة، وأقبل الحسينُ بن عليّ، رضي الله تعالى عنهما، يريد الكوفة، وعليها عبيد الله بن زياد من قبل يزيد، فوجّه إليه عبيدُ الله عمرَ بن سعد بن أبي وقّاص، فقاتله، فقُتل الحسين، رحمة الله تعالى عليه ورضوانه.
n. 101	وأخرجوه [عثمان] بجهلهم من أئمّة الهدى إلى جملة أئمّة الفتن، ولم يوجبوا له اسم الخلافة لاختلاف الناس عليه، وأوجبوا اليزيد بن معاوية لإجماع الناس عليه... وجعلوا ابنه الحسين عليه السلام خارجياً... حلال الدم لقول النبي صلّى الله عليه وسلّم: من خرج على أمّتي وهم جميعٌ فاقتلوه كائناً من كان.
n. 104	وكان ابن قتيبة يميل إلى التشبيه: منحرفاً عن العترة، كلامه يدلّ عليه. [مجمل اعتقاد السلف في الصفات]. وعدل القول في هذه الأخبار أن نؤمن بما صحّ منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلّي، وأنه يعجب وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفيّة أو حدٍّ أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت. فنرجو أن نكون في ذلك القولُ والعقد على سبيل النجاة غداً، إن شاء الله تعالى.
n. 106	ونقل السيوطي والداودي عن الحاكم [النيسابوري] قوله: أجمعت الأمّةُ على أنه [أي ابن قتيبة] كذّابٌ.
n. 110	كان ابن قتيبة يرى رأي الكرّامية، ليس بين المشبهّة والكرّامية كبير فرق. فالكرّامية هم أتباع محمّد بن كرّام، وكان يذهب إلى التجسيم والتشبيه، وينعى على عليّ صبره على ما جرى لعثمان.

١٢

"الرسالة المُذْهبة" المنسوبة للقاضي النعمان: دليل هام علَى تبنّي الإسماعيلية الفاطمية للأفلاطونية المحدثة زمن المعزّ؟

دانيال دو سميت

نشرعارف تامر (١٩٢١-١٩٩٨)، أحد أفراد الجماعة النزارية الصغيرة من فرع محمد شاه (أو الجعفرية) في سورية[١]، مجموعة من خمس رسائل إسماعيلية في السلمية سنة ١٩٥٦ تحمل عنوان خمس رسائل إسماعيلية. وضمن هذه المجموعة نجد "الرسالة المذهبة" التي قيل إن مؤلفها هو القاضي النعمان الذائع الصيت (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤).[٢]

لكن ليس لدينا من أثر مكتوب للنعمان يُشير إلى هذا النص ولم يجرِ – على مبلغ علمي على الأقل – الاستشهاد به في أيٍّ من أعمال المؤلفين الإسماعيليين اللاحقين. يضاف إلى ذلك أنه لا يبدو أن البهرة هم من نقلوه واحتفظوا به، إذ لا نجد له ذكراً في فهرست المجدوع (ت. حوالي ١١٨٤/ ١٧٧١) ولم يجرِ تصنيف أيٍّ من نسخ مخطوطاته في أي مكتبة من مكتبات الطيبية.[٣] وكذلك فإن محتويات الرسالة تبيّن أنها لا تشبه المسائل الفقهية التي تطبع معظم أعمال النعمان وكتاباته بطابع خاص. ولذلك ليس من المدهش وجود شكوك حقيقية حول صحة نسبة النص إليه.[٤]

غير أن متخصصين بارزين في الدراسات الإسماعيلية من أمثال ويلفيرد مادلونغ وهاينز هالم وفرهاد دفتري و، بتحفظ قليل، إيفس ماركيه (الذي لم يشكّك في صحتها من أي ناحية) سبق لهم أن استمدّوا بكثافة، ولو بحذر شديد، من هذه الرسالة وبنوا عليها. وينبع اهتمام هؤلاء الباحثين ب"المذهبة" في جزء منه من مسألة إدخالها الفلسفة الأفلاطونية المحدثة إلى ما قد يُسمى الإسماعيلية الفاطمية "الغربية" (أي الدعوة في شمال أفريقية ومصر) في عهد المعز.

وكان س. م. ستيرن وو. مادلونغ قد طوّرا حوالى ١٩٦٠، على أساس من نصوص محققة مؤخراً، نظرية تقول إنه جرى تبنّي الأفلاطونية المحدثة في إيران وآسيا الوسطى منذ القرن العاشر الميلادي من قبل من يُسمون دعاة "الإسماعيلية القرمطية"[٥] الذين شكّلوا ما سُمي "المدرسة الفارسية" ومثَّلهم محمد النسفي (مؤسس الأفلاطونية الإسماعيلية المحدثة) وأبو حاتم الرازي وأبو يعقوب السجستاني.[٦] وتمسّك هاينز هالم بالقول، وهو يبني على النظريات التي قدمها كل من ستيرن ومادلونغ، إن الأفلاطونية المحدثة ليست سوى طور لاحق من أطوار تطور الإسماعيلية. فقد قيل إن أوائل العقيدة الإسماعيلية، كما تطورت في شمال أفريقية واليمن، كانت قد أنتجت نظاماً كوزمولوجياً وسيتوريلوجياً [له علاقة بالكون وعقيدة النجاة] يمكن وصفه ب"العرفاني" و"الميثولوجي" "السابق للفلسفة"؛ وهو نظام سيخضع فيما بعد في إيران وآسيا الوسطى لعملية إعادة صياغة باستخدام مفاهيم مأخوذة من الأفلاطونية المحدثة على أيدي مؤلفين من "المدرسة الفارسية". ويُقال أيضاً إن أقدم النصوص الإسماعيلية الواصلة إلينا (ولا سيما تلك المنسوبة إلى جعفر بن منصور اليمن، ومنها كتاب الكشف) كانت في معظمها خلواً من أي تأثيرات أفلاطونية محدثة، بصورة مماثلة تماماً لما كانت عليه الكتابات النابعة من الدعوة الفاطمية الغربية، ولا سيما الرسالة لأبي عيسى المرشد التي اكتشفها ستيرن[٧] والإنتاج الغزير للقاضي النعمان.[٨]

وعلى الرغم من تحفظات عبّر عنها إيفس ماركيه، الذي رأى أن الإسماعيلية لا بدّ من أنها قد أنتجت منذ بداياتها عقيدة فيضية مُشْبعةً بأفكار الأفلاطونية المحدثة،[٩] وبالرغم من الشهادة المدهشة لأبي عبد الله بن الهيثم التي تؤكد وجود كتابات أفلاطونية محدثة متداولة بين حاشية أول الخلفاء الفاطميين في أفريقية،[١٠] إلا أن النظرية التي تقدم بها

كلٌّ من ستيرن ومادلونغ وهالم وجدت قبولاً عند معظم العلماء والباحثين.[11] وهذا يعني، في حدّ ذاته، أن الأفلاطونية المحدثة للإسماعيليين كانت بكاملها من أعمال الدعاة "القرامطة" في إيران وآسيا الوسطى، وأن الدعوة الفاطمية الغربية في شمال أفريقية ومصر لم تتبنَّها إلا لاحقاً في عهد إمامة المعز، لكن ليس من غير أن تثير قلقاً جدياً عند الإمام نفسه.[12]

من هذا المنظور تحتل الرسالة المُذْهِبة مكانةً خاصة. فكان صدورها من داخل حاشية المعز عن مرجعية كانت موضع استشارة في مناسبات متعددة. وتأثرت الرسالة عميقاً بأفكار الأفلاطونية المحدثة وتأملاتها، وكانت من تصنيف شخصية من وزن القاضي النعمان (وهو "يقترب من نهاية حياته"). وإذا ما تمّ تأكيد أنّ الرسالة هي للقاضي النعمان فإنها ستعكس التحوّل الراديكالي الذي أصاب الدعوة الفاطمية إبان عهد المعز. وهكذا فقد تصبح شهادة ذات قيمة عالية على دخول الأفلاطونية المحدثة وتبنّيها من قبل العقيدة "الرسمية" للفاطميين.[13] وبكلمات أخرى، ربما كانت الرسالة المُذْهِبة تنبّأ بالتأليف الأساسي للفلسفة الإسماعيلية الذي قام به حميد الدين الكرماني (ت. حوالي ٤١١/ ١٠٢١) في كتابه راحة العقل بعد ذلك بعدة عقود.

وفي العام ١٩٨٨ ظهرت في بيروت طبعة جديدة من الرسالة المُذْهِبة لعارف تامر نفسه، ولكنها كانت تحمل هذه المرة اسم يعقوب بن كِلّس، وزير المعز الشهير (ت. ٣٨٠/ ٩٩١).[14] يضاف إلى ذلك أنها تُقدّم نصاً يختلف اختلافاً جوهرياً عن نص طبعة ١٩٥٦. وبرّر تامر في مقدمته لهذه الطبعة هذا التغيير المفاجئ بالإعلان عن اكتشاف مخطوطة أخرى للكتاب. ولذلك أجد من المفيد اقتباس توضيحات تامر بالكامل لأنها تتحدث بإسهاب عن الطرائق المتبعة في التحقيق:

> في عام ١٩٥٦، أي منذ ستة وعشرين عاماً، قمت بطبع هذه الرسالة "المُذْهِبة" في إحدى مطابع بيروت على نفقتي الخاصة، في كتاب ضمّنته أربع رسائل فلسفية أخرى. وكنت قد عثرت على ثلاث نسخ من الرسالة المذكورة: الأولى في بلدة القدموس السورية، والثانية في قرية المفكّر من أعمال سلمية، والثالثة في بلدة مصياف السورية أيضاً... ويبدو أن النسخ الثلاث نُسخت حديثاً، ونقلت عن بعضها البعض، بدليل

عدم وجود فوارق كثيرة في ترتيبها وعباراتها.

وإنه لمن الغريب جداً أن تأتي النسخ الثلاث مغفلة من اسم المؤلف... في تلك الأيام، وكانت الدراسات الفاطمية لا تزال في المهد، لجأت إلى كتاب الدليل إلى الآداب الإسماعيلية لمؤلفه المستشرق المرحوم ف. إيفانوف وإلى غيره من المصادر الأخرى، فلم أعثر على أي ذكر لهذه الرسالة، كما أني تحرّيت أكثر مكتبات الهند واليمن وإيران ومصر وبغداد الخاصة بالمخطوطات الفاطمية، فلم أعثر على أي نسخة منها، حتى إن العلماء والمهتمين بهذه الدراسات لم يكن لديهم أي فكرة عن المخطوطة المذكورة. عندئذٍ وبالاتفاق مع بعض المختصين بالدراسات الفاطمية، أمثال آصف فيضي ومحمد كامل حسين والمستشرق إيفانوف، قررنا أن الرسالة ربما كانت من تأليف النعمان بن حيون المغربي التميمي قاضي قضاة الدولة الفاطمية في عهد الخليفة المعز لدين الله، بدليل أن مؤلفها يذكر في أكثر من مكان أنه من المعاصرين لهذا الخليفة.

ومرت الأيام والأعوام... وكلما فكرت في هذه الرسالة يزداد أسفي لهذا الغموض، والإغفال يلفُّ بعض المؤلفات الفاطمية القيّمة... وكانت قناعتي لا تزال كما كانت بأنها ليست من مؤلفات النعمان، ولا يوجد أي تشابه بين لغة الرسالة ولغة النعمان، وكل هذا حفّز بي لمواصلة البحث عن نسخ أخرى، وحصرت اهتمامي في البلاد السورية، على اعتبار أن الرسالة قد لا توجد إلاّ في هذا القطر.

وتشاء الظروف أن ألتقي سنة ١٩٦٨ بدمشق أحد الأصدقاء المهتمين، فذكر لي أن لدى إحدى العائلات الإسماعيلية التي هاجرت منذ مئتي عام من القدموس إلى دمشق مجموعة من المخطوطات الفاطمية لا تزال تحتفظ بها. فذهبت إلى منزل الأسرة، وكم كان سروري بالغاً حينما عثرت على نسخة صحيحة للرسالة، ومن حسن الحظ أن اسم مؤلفها كان بارزاً على الغلاف الخارجي وهو "الوزير يعقوب بن كِلّس". فقمت بمقابلة هذه النسخة على النسخ الأخرى، فوجدت فرقاً كبيراً وتقرر لدي

أن النسخ المذكورة ناقصة بالأساس، مما جعلني أعتبرها الأصل في التحقيق، وفي هذه الحالة أغفلت طريقة التصويب للكلمات واكتفيت بالنسخة الأصيلة.[١٥]

وفضلاً عن الإيحاء المدهش بأن نسبة الرسالة المذهبة إلى القاضي النعمان لم تكن مبنية على مخطوط وإنما على تخمين مطلق، فإن نسبتها المعدّلة من قبل تامر إلى يعقوب بن كلّس ليست مستبعدة بدرجة كبيرة فحسب، وإنما مستحيلة بالجملة[١٦] – إذا ما تذكرنا النسخة الي نُشرت على الأقل – لأسباب سنعالجها حالياً.

السبب الأول هو أنه يجب إجراء مقارنة بين الطبعتين. وما يتضح على الفور هو حقيقة أننا نجد أن الطبعة الأولى من الرسالة (التي سنشير إليها بالمذهبة ١ بعد ذلك) قد تضمّنت ثلاثة فصول، بينما تضمنت أربعة في الطبعة الثانية (التي سنشير إليها بالمذهبة ٢ بعد ذلك)، حيث لا نجد مقابلاً للفصل الرابع في المذهبة ١. ولذلك فقد يخمّن المرء أن المخطوطات الثلاث التي بُنيت عليها المذهبة ١ ناقصة إلا إذا كانت الإشارة إلى التقسيمات في كل طبعة من الرسالة مختلفة. وبالفعل فإننا نقرأ في نهاية الاستهلال ما يلي:

وهي تشتمل على ثلاثة فصول (المذهبة ١، ص٢٨/١٤)
وهي تشتمل على أربعة فصول (المذهبة ٢، ص٢٢/٣)

ثم يقول المؤلف في نهاية الفصل الأول:

وقد قسّمنا مسائلك في هذه الرسالة على ثلاثة فصول، كل فصل على حكم ما سألت عنه وقد اقتضى الجواب على حكم الفصل الأول، والآن نسأل الله الإبانة عما سألت عنه بعد شرحه في الفصل الثاني (المذهبة ١، ص٤٩/٥–٨).

وقد قسمنا مسائلك في هذه الرسالة إلى أربعة فصول، وسنجيبك عنها تباعاً. نسأل الله الإبانة عمّا سألت (المذهبة ٢، ص٥٤/١–٣).

ولذلك فإن فرضية كون مخطوطات المذهبة ناقصة يجب استبعادها لأن الإشارة إلى

تقسيمات الفصول جرت بطريقة مختلفة حتى ضمن النص الفعلي للطبعتين. يضاف إلى ذلك أنّ الفصل الثالث في المذهبة ٢ (ص١٠٩) ينتهي فجأةً بعبارة "وهو علم الناطق". ونجد هذه العبارة، هي وكل ما سبقها، في المذهبة ١ (ص٨٧/٧)، لكن النص يتابع هنا لثمانية أسطر إضافية. ويتبعها عبارة "تمّت الرسالة المذهبة المباركة" وعبارة "الحمدلة" (المذهبة ١، ص٨٧/١٤-١٧). ويبدو أن ذلك إشارة إلى أن نهاية الفصل الثالث في مخطوطة المذهبة ٢ ناقصة.

وتكشف مقارنة الفصول الثلاثة الأولى في هاتين الطبعتين عن عدد هام من الاختلافات النصيّة: كلمات منقّطة أو مقروءة بصورة متباينة؛ كلمات أو جمل أو فقرات كاملة مفقودة في إحدى الطبعتين، لأسباب غالباً ما تعود إلى قفزة "من شيء مشابه إلى شيء مشابه آخر".[١٧] يضاف إلى ذلك أننا نكتشف بعض التعديلات الهامة. فجاءت الجملة الختامية للفصل الثاني في الطبعتين مختلفة (المذهبة ١، ص٦٠/٧-٩؛ المذهبة ٢، ص٧٠/٥). وما يزيد في القلق هو رواية عن مناقشة بين رجلين حول ما إذا كان الإمام يعلم الغيب:

> فعرضوا [بصيغة الجمع] حالهم إلى مولانا "المعز لدين الله" أمير المؤمنين... فقال الإمام: فما تقول أنت يا نعمان، فقلت... (المذهبة ١، ص٨٢/٣-٥).
>
> فعرضا [بصيغة المثنى] حالهما على مولانا الإمام المعز لدين الله، أمير المؤمنين، وكان القاضي النعمان بن حيون حاضراً. فقال له الإمام المعز: وأنت ما تقول يا نعمان؟ فقال... (المذهبة ٢، ص١٠٣/٥-٨).

في الطبعة الأولى يتحدث النعمان بصيغة المتكلم المفرد: فهو المؤلف المفترض للرسالة؛ بينما يتحدث في الثانية بصيغة الغائب: فكلماته فقط هي ما يدوّنها مؤلف الرسالة، الذي هو يعقوب بن كلّس في هذه الحالة وفقاً لما نسبه تامر. وكذلك فإن المذهبة ٢ تستبدل اسم أول خليفة فاطمي، المهدي بالله المذكور في المذهبة ١، باسم محمد بن إسماعيل.[١٨]

وتمّت هيكلة الفصول الثلاثة الأولى للرسالة المذهبة بطريقة مضطربة. فالمؤلف

يُجيب على أسئلة تُطرح بصورة عشوائية من قبل سائل أو تلميذ حول مسائل متنوعة من العقيدة الإسماعيلية. ومع ذلك ثمة وحدة في الأسلوب والمفردات والعقيدة لا يمكن إنكارها. لكننا نجد، ونحن نقرأ الفصل الرابع من **المذهبة ٢**، أنّ المناقشة أصبحت أكثر انتظاماً وأفضل بناءً، لكن الاختلافات في العقيدة والمصطلحات تأخذ بالظهور فيها بالمقارنة مع الفصول الثلاثة الأولى. ويبيّن تحليل دقيق أن النص في الواقع هو تجميع لمقتطفات من ثلاثة كتب لمؤلفين إسماعيليين من أزمنة مختلفة، سبق لتامر أن حققها كلها.

وهيكلية الفصل الرابع هي على النحو التالي:

(١) **المذهبة ٢**، الصفحات ١١١–١٥١ هي من **رسالة الأصول والأحكام** لأبي المعالي بن عمران (ت. حوالي ٤٩٧/ ١١٠٤)، بما في ذلك المقطع المثير للدهشة (**المذهبة ٢**، ص١٣٩) الذي ينسب **رسائل إخوان الصفاء** إلى الإمام المستور عبد الله بن محمد.[١٩]

(٢) **المذهبة ٢**، الصفحات ١٥٢–١٦٨ تشمل مقطعاً طويلاً من **كتاب الشجرة** الذي ينسبه بول ووكر إلى أبي تمام، تلميذ محمد النسفي (ت. ٣٣٢/ ٩٤٣).[٢٠]

(٣) **المذهبة ٢**، الصفحات ١٦٨–١٧٠ عبارة عن نصائح موجهة إلى التلميذ [أو المريد] ولا تتعدى كونها القسم الأخير من **الرسالة الكافية** لمحمد بن سعد بن داوْد الرفنه (ت. ٨٥٩/ ١٤٥٤). وتبقى **المذهبة ٢**، الصفحة ١٧٠/ ١٧–١٨، متضمنةً دعاءً إلى "إمام زمانك المعز لدين الله الفاطمي"، وهذه إشارة لا تظهر في المقطع المقابل لها في **الرسالة الكافية**.[٢١]

ما هي النتائج التي يمكن استخراجها مما سبق؟ المرجح هو أننا في قلب قطعة نثرية فنية قام فيها تامر بإحداث الفصل الرابع من خلال تجميع نصوص متنوعة سبق له تحقيقها، بل وذهب إلى حد تعديل أجزاء معينة من الفصول الثلاثة الأولى بهدف حذف أي إشارة إلى بنية النص في الفصول الثلاثة، وحذف أي عنصر قد يُشير إلى أن مؤلفها هو النعمان، وذلك في ضوء نسبتها المعدلة إلى ابن كلّس. ولكن لأي غرض؟ في مقدمته **للمذهبة ٢** لا يذكر تامر أي نظرية تتعلق بمحتويات الرسالة، بل يكتفي بعدد قليل من الملاحظات حول ابن كلّس. وليس هناك ما يوحي بأنه قد تفحّص النص

بجديّة، بل ما يبدو كاحتمالية كبيرة إقدامه بدلاً من ذلك على طباعتها كما هي ببساطة.

لكن تجدر ملاحظة أن نهاية الفصل الثالث مفقودة في **المذهبة ٢**، وأن ثمة اختلافات هامة في نصوص الفصول الثلاثة الأولى لكلا الطبعتين. وينطبق الشيء نفسه على النصوص المكونة للفصل الرابع؛ فهذه النصوص ليست مجرد إعادة طباعة لمقاطع منتزعة من طبعات سابقة. وهنا أيضاً لدينا تحريفات وقراءات مختلفة وقطع صغيرة من جمل مفقودة أو مُضافة.[٢٢]

وهكذا، من الممكن للمرء الافتراض بأن ثمة مخطوطة واحدة شكّلت أساساً **للمذهبة ٢**، وأن هذه المخطوطة جاءت في الأصل من القدموس واكتشفها تامر في دمشق. فإذا ما كانت **الرسائل الخمس** مأخوذة من "مجموعة" تعود إلى مكتبة آل سليمان في القدموس، فمن المحتمل أن تكون **المذهبة ٢** قد أتت من مجموعة مشابهة تضمنت في الأصل النصوص نفسها لكن بترتيب مختلف – **الرسالة المذهبة** ثم **رسالة الأصول** وأخيراً **الرسالة الكافية** – أضيف إليها **كتاب الشجرة**. ومع ذلك فإن مثل هذا الأمر سيُفضي إلى مخطوطة غير مكتملة إلى حدٍّ ما: ليس أن نهاية **المذهبة** مفقودة فحسب، بل ولا يبقى من الرسائل اللاحقة سوى أوراق قليلة مبعثرة ومجتزآت جمعها الناسخ في الفصل الرابع. وما قام به تامر كان عبارة عن إعادة إخراج لنص هذه المخطوطة متجاهلاً "تطبيق طريقة تصحيح الكلمات" وفقاً لما قاله في مقدمته. ويبقى الأمر مجرد فرضية في غياب الوصول إلى المخطوطات التي استخدمها تامر.

يضاف إلى ذلك أن تحقيقاً جديداً للفصل الأول من **الرسالة المذهبة** تمّ في القاهرة سنة ٢٠٠٤ وقام به صالح عمار الحاج (وهو ما سنشير إليه بعد ذلك **بالمذهبة ٣**)[٢٣] اعتماداً على مخطوطة من مصياف أخرج المحقق[٢٤] الصفحة الأولى منها والأخيرة بطريقة الفاسيميل [النسخة طبق الأصل]، واعتبرها "إشكالية من جهة كتابتها وصحتها". غير أن بداية **المذهبة ٣** لا تظهر في أيٍّ من طبعتي تامر. كما تحمل الرسالة عنواناً أكثر تفصيلاً وإتقاناً – **الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل** – وهي منسوبة بصورة صريحة إلى القاضي النعمان.[٢٥] وهذه الرسالة مقسّمة هي الأخرى إلى ثلاثة فصول كما هو الحال في **المذهبة ١**.[٢٦] غير أن نصّها يتضمن تنوعات عديدة بالمقارنة مع النسختين اللتين نشرهما تامر.

وأخيراً، توجد في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن مجموعة سورية تتضمن **الرسالة المذهبة** (MS ١٠٣١/١٧٦)[٢٧] (سنشير إليها **بالمذهبة ٤**). ويتطابق الاستهلال في هذه النسخة (ص٥٤) مع ذلك الذي في **المذهبة ٣**، وهي تؤكد النسخة الأطول من العنوان ونسبة العمل إلى القاضي النعمان إضافةً إلى تقسيمها إلى ثلاثة فصول (ص٥٥). أما الخاتمة (ص١٦٠) فلا تختلف عن **المذهبة ١** إلا بصورة طفيفة، ولا سيما في الصياغة الأخيرة للكلمات بعد "تمّت الرسالة". فهي تؤكد إذاً أن الرسالة تنتهي بعد الفصل الثالث. ومن سوء الحظ أيضاً أن خبر المناظرة بين المعز والنعمان بخصوص الغيب (ص١٥٠/٧-١٠) ورد بصورة مصحّفة وسيئة؛ فقد تمّ حذف العبارة الأساسية – فقلت أو فقال – وهو ما يجعل من المستحيل استخلاص أي استنتاجات تتعلق بنسبة التأليف. وبالجملة، تبقى المخطوطة نصاً متوسط القيمة.

ويساعد ذلك كله في توضيح ما علمناه سابقاً، وهو أن الأعمال الأدبية الإسماعيلية عموماً، وتلك التي نقلها النزاريون السوريون خصوصاً، تعرضت لتعديلات هامة على مدى القرون،[٢٨] وساءت حالها بمرور الوقت نتيجةً للتحريف والتصحيف الناجم عن تقلبات أحوال نقل المخطوطة.[٢٩] والتحقيق الحديث لهذه المخطوطات غالباً ما يكون أدنى في قيمته العلمية منها لأسباب: غفلة المحققين أثناء أداء أعمالهم، وافتقارهم إلى الدقة اللغوية، والقراءات الخاطئة العديدة، والأخطاء الطباعية، الأمر الذي ساهم في انتشار نصوص خيالية بنى عليها علماء لم يتمكنوا من الوصول إليها عن طريق نظرياتهم العلمية. فإذا ما أخذنا هذه الظروف بعين الاعتبار فإن مشروع "النصوص الإسماعيلية والترجمات" الذي يطبقه معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن بإدارة فرهاد دفتري بهدف نشر تحقيقات نقدية جديدة للنصوص الإسماعيلية الرئيسة يُنبئ بمستقبل زاهر للدراسات الإسماعيلية.

والآن، ما الذي يجب عمله مع الرسالة المذهبة؟ من الواضح أنه يجب إزالة الفصل الرابع منها بعدما ظهر أنه عبارة عن تجميع لنصوص متباينة شملت معظم القسم الذي أعقب الفصول الثلاثة الأولى. ولهذا السبب بالذات فإن نسبة الرسالة بكاملها إلى ابن كِلّس أمر مستبعد. إذ لا يوجد عنصر خاص واحد في الفصول الثلاثة، التي تتكون منها الرسالة في الحقيقة، يسمح لنا بنسبة تأليفها إلى الوزير المشهور.[٣٠] أما

بشأن نسبة تأليفها إلى القاضي النعمان فالقضية أكثر تعقيداً مما نتصور، إذ علينا أخذ الأمور التالية بعين الاعتبار:

أولاً، وقبل كل شيء، تحتوي الرسالة على إشارات صريحة إلى كتب أخرى. فالكاتب يذكر كتاباً معيناً باسم كتاب الابتداء لعبدان، القائد القرمطي المشهور (المتوفى حوالى ٢٨٦/ ٨٩٩).[٣١] ويُشير إلى رسالة موجهة من المعز إلى داعيته في السند المدعو حلم بن شيبان. وكانت هذه الرسالة المحفوظة في عيون الأخبار لإدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/ ١٤٦٨) قد كُتِبَت سنة ٣٥٤/ ٩٦٥، وهذا ما سيقدم لنا رأس خيط لتحديد تاريخ الرسالة المذهبة.[٣٢]

وبعد مقطع هاجم فيه بإيجاز النظرية المنسوبة إلى أهل التناسخ، يُعلّق المؤلف بالقول: "وكنا قد قلنا ذلك في كتاب المعاد، ولذلك فنحن غير مجبرين على ذكره هنا. هذا بعض ما قاله مولانا الإمام المعز لدين الله". وفي المذهبة ٢ يستخدم تامر الغموض في الصياغة ليعلن أن ذلك كان كتاباً مفقوداً للإمام. إلا أن كتاباً بعنوان كتاب المعاد يظهر في فهرسة للكتابات التي ينسبها التقليد الإسماعيلي إلى القاضي النعمان[٣٣]. وفي الختام يشير المؤلف مرتين إلى واحد من كتبه الخاصة: "وشرحنا ذلك في كتابنا، في فصل مخصص للمواليد"، وهي إشارة تحمل من الغموض ما يجعل من الصعب استخدامها في تحديد تعريف دقيق.[٣٤] أما الإشارة الثانية فهي أكثر وضوحاً: "ولخصنا ذلك في كتاب المعالم". وثمة عمل بعنوان كتاب معالم المهدي استشهد به في كتابين للنعمان باعتباره عملاً كتبه بخط يده. فمن المرجح، كما يعتقد بوناوالا[٣٥]، أن يكون الأخير هو نفسه الكتاب الأول. وفي حين لا يوجد شيء حاسم بخصوص هذه النقاط، إلا أنها لا تناقض نسبة تأليف الرسالة إلى القاضي النعمان: فمن الممكن أنه كان يُشير، وهي التي كُتبت بعد ٣٥٤/ ٩٦٥، إلى كتابين آخرين له من كتبه السابقة (فوفاة النعمان كانت سنة ٣٦٣/ ٩٧٤).

يظهر أن كاتب الرسالة المذهبة كان من ضمن حاشية الإمام – الخليفة الفاطمي المعز، الذي حكم من ٣٤١/ ٩٥٣ إلى ٣٦٥/ ٩٧٥ في أفريقية أولاً ثم في القاهرة بعد ٣٦٢/ ٩٧٣. فالمؤلف يلجأ في مناسبات عديدة إلى مرجعية المعز وسلطته، ويصفه بعبارة "إمام عصرنا/ زماننا".[٣٦] ونحن على علم بأن القاضي النعمان أمضى

السنوات الأخيرة من مهنته الطويلة في خدمة المعز، وأنه انتقل مع سيده إلى العاصمة الجديدة القاهرة حيث توفي هناك بعد ذلك بفترة قصيرة. ويروي مقطع من الرسالة المذهبة اقتبسناه أعلاه محادثة جرت بين المعز والنعمان كان الأخير يتكلم فيها بصيغة المتكلم المفرد (وفقاً للمذهبة ١ على الأقل).

وبخصوص ما قيل على لسان المعز كما ورد في كتاب المعاد، فإن المؤلف يلمّح إلى حقيقة أن الإمام لعن اثنين: من قالوا إنهم آلهة، ومن قال بالتناسخ.[٣٧] وبالفعل، فإن العديد من المصادر، ومنها كتاب المجالس والمسايرات للنعمان، تشهد أنه كان على المعز أن يُجاهد إبّان إمامته ضد بعض الدعاة الذين كانوا يُعلّمون أنواع البدع المتعلقة بالأئمة.[٣٨]

وتكرّس الرسالة أيضاً اهتماماً خاصاً بمسألة الإمامة وظهور القائم المعقدة والحساسة إلى حدٍّ ما. وبما أن هذه العقيدة قد خضعت مع مرور الوقت لعدد من التعديلات، فقد توفر لدينا عنصرٌ هنا ربما يُمكّننا من تحديد تاريخ دقيق لرسالتنا.

وباستخدامه الآية القرآنية المبهمة (١٥:٨٧): ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾[٣٩] يعبّر المؤلف عن الاعتقاد بأن الله فضّلَ محمداً على بقية الأنبياء من خلال جعل دوره مفتوحاً لا يقتصر على سبعة أئمة كما كانت الحال مع الأنبياء السابقين، وإنما سيتلوه (أي النبي محمد) عددٌ متجدّد من سبعات الأئمة. ولذلك فإن المؤلف يرفض ضمنياً موقف القرامطة الذي يرى بأن دور محمد قد انتهى مع الإمام السابع إسماعيل وظهور القائم، أو الناطق السابع محمد بن إسماعيل.[٤٠]

ويستمر مؤلف المذهبة، بعيداً عن قطع الصلة مع العقيدة القرمطية بصورة كاملة، في العمل على دمجها في نظريته الخاصة بالمحافظة على الاعتقاد بأن القائم سيظهر مرتين، كي يتطابق ذلك مع نفختي الصور في الإيسكاتولوجية القرآنية (القرآن ٣٩:٦٨).[٤١] وبكلمات أخرى، فقد سبق للقائم أن ظهر، لكنه عاد واستتر قبل أن يظهر للمرة الثانية:

> للقائم رتبتان: رتبة الكتمان ورتبة الإظهار... وله حدّان: حدّ النطقاء وحدّ الخلفاء الراشدين. فظهر بالكشف عن نفسه، ثم دخل في الغيبة التي ستستمر حتى انقضاء المدة المقررة. وسيعاود الظهور لإتمام عمله...[٤٢]

> وظهوره في العالم الجسماني تزامن مع تمام دور النطقاء السبعة والأئمة السبعة. ويقيم لنفسه خلفاء ثمانية عشر، فلهم الستر في زمن التقية ولهم الظهور في زمن الكشف. وعلى يد آخرهم [الخلفاء] يقع الختام. عندئذٍ سيظهر [أي القائم] لهم في دور الجرم وله معلومه ومنه يكون الاستقرارُ في الجنة أو في النار.[٤٣]

على الرغم من الغموض المتأصل في مثل هذا النوع من النصوص، إلا أن العقيدة التي تقوم عليها واضحة بصورة كافية. وجاء مادلونغ، ودفتري من بعده، ليقدما التفسير التالي لها: بعد بلوغ دور محمد كماله بالإمام السابع (حيث محمد هو الناطق السادس)، ظهر القائم. وهذا هو المعتقد القرمطي. لكنّ ظهور القائم حدث، وفقاً لمؤلف رسالتنا، في وقت كان دور الكتمان لا يزال مطبقاً فيه. وبما أن الكتمان والتقية أمران ضروريان، لذلك سرعان ما دخل القائم في غيبة وأقام سلسلة من ثمانية عشر من الخلفاء الذين تولوا الأمر الواحد بعد الآخر من أجل التحضير والتمهيد للظهور الثاني. وكان أوائل هؤلاء قد عاشوا في الستر أيضاً – وهم الأئمة المستورون، الخلفاء المباشرون لمحمد بن إسماعيل – ثم ظهروا إلى العلن مع تأسيس عبد الله المهدي للدولة الفاطمية. وسيكون ظهور القائم للمرة الثانية متزامناً مع ختام خط الأئمة الفاطميين. وسيقوم خاتم خلفائه، أو حجته، بتحقيق الأفعال المهدوية كما أُعلِنَت،[٤٤] قبل قيام القائم بإعلان القيامة الكبرى.[٤٥]

وكان مادلونغ قد عثر على مفهوم مشابه للأئمة الفاطميين باعتبارهم خلفاء للقائم محمد بن إسماعيل[٤٦] في عدد من المصادر التي يعود تاريخها إلى فترة المعز: **كتاب المناجاة** الذي ينسبه التقليد النزاري السوري إلى الإمام نفسه، و**تأويل الزكاة** و**كتاب الفترات وسرائر النطقاء**، وكلها منسوبة إلى جعفر بن منصور اليمن. ويتوصل مادلونغ إلى استنتاج أن هذه العقيدة ربما كانت إحدى الإصلاحات التي أدخلها المعز بهدف كسب بعض القرامطة إلى القضية الفاطمية وكوسيلة للتقرب إلى الدعوة "الشرقية"، ليس إلى تلك التي في إيران وآسيا الوسطى فحسب، ولكن إلى تلك التي في العراق والبحرين أيضاً.[٤٧] فإذا ما كانت نظرية مادلونغ صحيحة، فإن موقع **الرسالة المذهبة** يصبح متلائماً مع البرنامج الأيديولوجي الذي أطلقه المعز. يضاف إلى ذلك أن الكتب التي

يُشير إليها تملك عدداً من نقاط التشابه الأخرى مع رسالتنا، ولا سيما الكوزمولوجية المشتركة واستخدام المفاهيم الفلسفية ذاتها. غير أننا بحاجة إلى تحليلٍ شامل لهذه النصوص قبل استخلاص أي استنتاجات حول البيئة الفكرية لما كان سيشكل مكوّنات الدعوة "الغربية" في عهد المعز. وآمل أن أتمكن من العودة إلى تناول هذه القضية في دراسة أخرى في المستقبل.

ويزج مؤلف المذهبة بنفسه في جدل منحاز ضد متطرفين بعينهم ممن يزعمون أن علم الباطنِ يوفر فرصة للتحرر من العمل بالظاهر: وطبقاً لهؤلاء فإن معرفة المعنى المستور تشكّل بديلاً عن الالتزام العملي بتطبيق الفرائض الشرعية. وتذهب رسالتنا باتجاه معاكس عندما تدعو إلى تكامل دقيق بين العلم والعمل: فالقائم لن يقوم بنسخ جميع الفرائض الشرعية عن طريق الكشف عن معانيها الباطنة قبل ظهوره الثاني.[٤٩] وعلى الرغم من ذلك فثمة فسحة من الغموض يتغاضى عنها النص – فهل سيتم نسخ الشريعة قبل نهاية الزمن بحيث يُفضي ذلك إلى حالة من المجتمع الإنساني خالية من الفرائض الدينية الإيجابية، أم أنها ستنتظر حتى حلول يوم الحساب؟ إن الاعتقاد بالتكامل الدقيق بين العلم والعمل هو نموذج معهود عن الإسماعيلية الفاطمية المعتدلة، بالصورة التي استوعبها القاضي النعمان ومن بعده الكرماني لاحقاً.[٥٠]

غير أن هذه الاعتبارات القليلة لا تعتبر كافية من أجل نسبة تأليف الرسالة المذهبة إلى القاضي النعمان بيقين قاطع، ولكنها تساعدنا في تعيين موضع إنتاج الرسالة على وجه التقريب وتحديده بحاشية الإمام – الخليفة المعز.

"الرسالة المذهبة" والأفلاطونية المحدثة عند الإسماعيليين

لنتذكّر أنّ الرسالة المذهبة[٥١] هي عبارة عن مجموعة من الردود على أسئلة طرحها على المؤلف سائل مجهول بطريقة مضطربة ومربكة، ولذلك فإن توقّع العثور فيها على نظام متماسك سيكون أمراً بلا طائل. لكن من الممكن، إذا ما جمعنا مقاطع متفرقة بعينها مع بعضها، تشكيل عقيدة متجانسة إلى حدٍّ ما حول بعض المسائل، ولو أنها ستتضمن بعض الفجوات والملابسات التي تزداد سوءاً جرّاء التحريفات في النص

والمعدّل الوسطي في قيمة كلتا الطبعتين.[52] وبوضع مسائل تتعلق بنظرية الإمامة والقائم جانباً، فإنني سأقتصر على معالجة أربعة موضوعات بصورة موجزة يظهر فيها أثر الأفلاطونية المحدثة في الرسالة بكل وضوح: (١) الكوزمولوجية وهرمية الحدود الأرضية والعلوية؛ (٢) هبوط النفس؛ (٣) نظرية المعرفة؛ (٤) صعود النفس وخلاصها.

١ – الكوزمولوجية وهرمية الحدود الأرضية والعلوية

القسم الأول من موضوع خلق الكون الذي أودُّ تفحّصه يطرح على الفور مشكلة مستعصية في النقد المتعلق بالنصوص. فنحن نقرأ بالفعل في **المذهبة ٢** ما يلي:

> فلمّا أراد تبارك وتعالى خلق الكون، ولم يكن حينئذٍ مكان ولا زمان، ولا سماء مبنية، ولا أرض مدحيّة، ولا ليلٍ داجٍ، ولا نهارٍ ساجٍ، فَسَمَكَ السماء فسوّاها:
>
> ﴿وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا﴾ (القرآن ٧٩: ٢٩–٣٢).
>
> ثم خلق في السماء ملائكةً عظاماً جساماً، وقد خلقَ بإزائهم ملكاً، وجعل لهم حدّاً عظيماً وهو مبتدأ الأرواح وإليه منتهاها... فقال:
>
> ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ (القرآن ٧٨: ٣٨).
>
> وروينا عن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "تقوم الملائكة صفاً ويقوم هذا الملك فيكون بإزائهم". فاعرف رحمك الله هذه الإشارات لتكون تحت ﴿سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى [التي] عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (القرآن ٥٣: ١٤) ثم إنه خلق في الأرض أجناس الحيوان جنساً بعد جنس، فكان أول المصنوعات صورة الإنسان.[53]

للمذهبة ١ و**المذهبة ٣** النص نفسه[54] تقريباً باستثناء البداية من كل نص حيث نجد صيغاً مختلفة كثيراً. ففي **المذهبة ١** نقرأ: "فلما أراد تبارك وتعالى كون القائم"؛ وفي **المذهبة**

٢: "فلما أراد تبارك وتعالى خلق الكون"؛ وفي المذهبة ٣: "فلما أراد تبارك وتعالى إبراز الأشياء من العدم إلى الوجود خلق العقل الفعّال".

من الممكن جداً أن ننسب الاختلاف بين المذهبة ١ و ٢ في أحسن الأحوال إلى إهمال الناسخ، أما الاختلاف في المذهبة ٣ فيعكس تعديلاً مُدبَّراً على النص. فمصطلح العقل الفعّال فيه مفارقة تاريخية؛ فهو لم يدخل إلى العقيدة الإسماعيلية، على مبلغ علمي، إلا على يد الكرماني، بعد اطّلاعه على كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.[٥٥]

يحضّنا هذا المثال على التقدم في البحث بحذر. فالشكوك المتعلقة بالنص من القوة بحيث يجب على المرء الحذر من التوصل إلى استنتاجات متعجلة قائمة على مقاطع وحيدة معزولة. لقد حاول إيفس ماركيه، من خلال الاستشهاد بالنسخة ١ من المقطع الوحيد الذي توفر له، تفسير العقيدة المثيرة للدهشة التي تجعل القائم في مقام أول المصنوعات، تماماً كما هو الحال مع العقل. لكن لا بدّ من إعادة النظر في تحليل ماركيه الآن وتأهيله من جديد بعد أن أصبحت النسخ الأخرى متوفرة للباحثين.[٥٦]

وعلى الرغم من أن هذا النص الأول مكوّن من عناصر من الكوزمولوجية القرآنية،[٥٧] إلا أنه يعرض موضحاً لعقيدة تعتبر غريبة على القرآن: قبل خلق أجناس الحيوانات والإنسان، أبدع الله "في السماء ملائكة عظاماً جساماً" – لهم حدّ عظيم "هو مبتدأ الأرواح وإليه منتهاها"– وخلق عدداً من الملائكة الروحانيين. ويزوّدنا مقطعٌ ثانٍ بأشياء أكثر تحديداً تتعلق بالملائكة. فبعد استشهاده بالآية القرآنية (٧٩: ٥): ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾، وهي آية غامضة يقول المأثور إنها تتصل بالملائكة أو النجوم، يقف المؤلف منتصباً ضد المنجّمين:

> فذهبت أوهام المنجّمين بأن هذه الكواكب الظاهرة هي المُدبِّرة، ولكن كيف يجعل الله تدبير خلقه في جماد لم يعطه عقلاً، ولم يهبه لُبّاً، ولم يأمره أو ينهاه؟ ولما احتجّوا أسمعهم قوله: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ (القرآن ٥٦: ٧٥–٧٦)، وهكذا عرفوا المثل ولم يعرفوا الممثول. ولو أراد بقوله هذه النجوم لقال: "فلا أقسم بالنجوم..."، لكنه قال: ﴿لَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ﴾ التي هي أدلة عليها وهي الملائكة الكرّوبية. ثم خلق من بعدهم الاثني عشر الروحانية فقال:

> ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً...﴾ (القرآن ٧٤: ٣٠-٣١). ثم إنه تبارك وتعالى كوّن الأكوان، وأبدع الأعيان، وأوجد الزمان، وخلق الإنس والجان.[٥٨]

ويتمسك المؤلف، الذي بقي ضمن سياقٍ تأثّر عميقاً بالاستشهادات القرآنية، بالاعتقاد بأن المُدبّرات ليست بجمادٍ خالٍ من النفس والعقل. وعلى عكس ما يجزم به المنجّمون، فإن النجوم ليست هيَ التي تُدبّرُ العالم وإنما الملائكة التسعة عشر: الكروبيون السبعة والاثنا عشر الروحانية. وهكذا يكون المؤلف قد أدخل موضوع الكروبيين السبعة والروحانيين الاثني عشر، وهو الموضوع الذي صار يتكرر ذكره في المؤلفات الإسماعيلية، كما بيّن هاينز هالم، منذ زمن المعز (وإشارة هالم هنا هي إلى الرسالة لأبي عيسى المرشد وكتاب الفترات، فضلاً عن الرسالة المذهبة). ويفسّر هالم ذلك بأنه دلالة على بقاء طقس عبادة نجوم بابلية قديمة تظهر آثارها في العرفانية وعقائد منسوبة إلى صابئة حرّان وبعض نصوص [كتب] الغلاة (مثل أمّ الكتاب وأدب النصيرية).[٥٩]

أما العلاقة بين الملائكة التسعة عشر والنجوم فقد تم شرحها على النحو التالي:

> فاعلم أن هذه النجوم التي نسبتها إنها مدبِّرات، إنما هي ظواهر جُعِلَت مثلاً لهذه السبعة الكروبية، وكذلك البروج الاثني عشر التي هي ظواهر ومنازل للاثني عشر الروحانية... وأما قولك في هذه النجوم أنها مبدعات، فليس ذلك، وإنما المُبدِع "أيسٌ من ليس"[٦٠]، وهذه المخلوقات بالغات كما قلت يتولد منها، وهي غير عالمة بأفعالها...[٦١]
>
> فهؤلاء [الروحانيون الاثنا عشر] المقرّبون قد تقدّم الشرح عنهم مع السبعة الكروبية الذين جعلت الدراري السبعة والبروج الاثني عشر أمثلة لهم.[٦٢]

ولم ترد أسماء السبعة الكروبية في النص باستثناء "التالي".[٦٣] غير أن المؤلف يذكر لنا، من جهة أخرى، أسماء الروحانيين، ولو اقتصر ذلك على أحد عشر فقط: الجد والفتح والخيال والحي والمحيي والمُنكر والنكير ورضوان ومالك وملكوت والخضر.[٦٤]

ويعتقد هالم أن الاسم المفقود هو التالي أو النفس الكلية.[٦٥] وإذا ما كانت الحالة كذلك، فسيكون انتماء النفس الكلية مزدوجاً: إلى الكروبية والروحانية معاً. وسننظر لاحقاً في المعنى المتوجب منحه لهذا الموقع الغامض للنفس في الرسالة المذهبة.

ولا تقوم النجوم بأي دور من تلقاء ذاتها في خلق وتدبير عالم ما دون القمر. وإذا ما كان لها أي دور على الإطلاق، فإنها تمارسه بقوة الملائكة فقط، التي هي مظاهر خارجية أو "أمثلة" لها. وتقدم الرسالة المذهبة مطابقة صريحة بين هذه الملائكة والنجوم وأفلاكها الخاصة:

> فهذه السبعة الحدود العلوية جعلها الله سبحانه وتعالى وسائط بينه وبين خلقه وذلك كما تقدم، وكما أوردناه عن الإمام المعز لدين الله، أمير المؤمنين...[٦٦] أما السابق والتالي فهما مُمِدّان[٦٧] لمن دونهما، وقد احتجب السابق بمن دونه وصار أولهم التالي، والستة بعده مُمدّة في السموات الست بلا كواكب، ولا شمس، ولا قمر.
>
> ففي السماء الأولى، التي هي سماء الدنيا، التالي، وكل الحدود، منصرفة إليه، وفي السماء الثانية ملك موكل بالفطنة، وفي السماء الثالثة ملك موكل بالذِكر، وفي السماء الرابعة ملك موكل بالهمّة، وفي السماء الخامسة ملك موكل بالنيّة، وفي السماء السادسة ملك موكل بالخوف، وفي السماء السابعة ملك موكل بالأمل. والسابق يعلو على ذلك كله في فلك الفردوس، وإن مادته تخترق هذه السموات إلى التالي. وهذه الستة الكروبية شهود مسبّحون للسابق، مقدّسون للتالي. وجعل الله هذه السبعة مجموعة في الإنسان لأنه العالم الصغير، وإنه مجمع الأجزاء. ففي الإنسان الفطنة والذكر والهمة والنية والأمل والخوف، والتالي قوامه، وإليه مادته.[٦٨]

يطرح هذا المقطع الهام تحديات مقلقة في التفسير تزداد حدّةً مع التصحيف والتحريف المحتمل الناجم عن نقل النصوص وتحريرها. ويصبح من الواضح أن المؤلف يضع الكروبيين السبعة في الأفلاك السماوية (أو الروحانية) ويربط بكل

واحد منها وظائف النفس المجتمعة في نفس الإنسان، باعتبار أنه يُنظَر إلى الإنسان كعالم صغير (مايكروكوزم). ويبقى السابق، الذي لا ينتمي إلى مجموعة الكروبيين، خارج نطاق هذا النظام؛ فهو يعلو فوق الجميع في "فلك الفردوس". أما التالي فهو أول الكروبيين المكلف بتدبير السماء الأولى، ويقترن بسماء هذه الدنيا. ولا يمكن لهذا الأمر أن يكون إقحاماً سيئ التقدير لأن المقطع ينتهي بتحديدٍ يقول إن الإنسان يتلقى من التالي مادته وقوامه: فالتالي إذاً هو نقطة الوصل والوسيط بين الهرمية الروحانية وعالم ما دون القمر. وليس في فلك الثوابت، أو النجوم الثابتة، أيٍّ من الكروبيين: فهذا عالم الروحانيين الاثني عشر، والبروج الاثنا عشر مظاهر لهم. غير أن الأمر الأكثر صعوبةً على الفهم هو سبب إصرار المؤلف على نفي وجود كروبيين يدبّران فلكي الشمس والقمر. مما لا شك فيه أن هذين الفلكين محفوظان للقائم، إذا ما كانت تلك هي طريقة تفسيرنا على الأقل لمقطع غامض يصف الأطوار المتتالية لغيبة القائم وظهوره باعتبارها مماثلة لأطوار القمر من جهة علاقته بالشمس.[٦٩] وتبقى ست سموات، كل واحدة منها موكولة إلى كروبي يدبّرها. لكن من سوء الحظ أنه لم يجرِ تحديد هذه السموات، ولا يتضح ما إذا كان تعدادها يبدأ بالأدنى فالأعلى (وفقاً لما يقودنا إلى الاعتقاد به ربط السماء الأولى بسماء الدنيا). فإذا ما جرى تفسير النص حرفياً، فستكون لدينا عشر سموات بالجملة: ثلاث بلا كروبيين، وسبع كل واحدة موكولة إلى أحد الكروبيين. وهكذا تصبح الكوزمولوجية التي تفترضها **الرسالة المذهبة** متقابلة مع النظام البطليموسي (كما راجعه المفكرون العرب) الذي يشكل أساساً للمخطط الفيضي الذي طوّره الفارابي وتبنّاه في الإسماعيلية الكرماني. وتقابل الأفلاك التسعة في علم الفلك العربي (فلك الأفلاك، فلك الثوابت، زحل، المشتري، المريخ، الشمس، الزهرة، عطارد، القمر) العقول العشرة باستثناء العقل الأول الذي ليس له مقابل في الأفلاك (وتربطه الأفلاطونية المحدثة للإسماعيليين بالسابق)، وأن العقل العاشر لا يدبّر القمر وإنما يُشكّل صلةً بين العالم الروحاني وعالم ما دون القمر.[٧٠]

ولا تزال مشكلة رئيسية قائمة: ما هو دور التالي في مثل هذا المستوى المُتدَنّي من الهرمية، وخصوصاً ما دام النص يعترف بأولويته على بقية الكروبيين الستة: الكل

منصرفون إليه ويقدّسونه تماماً كالسابق؟[٧١] ويمكن تفسير هذا التقدير والاحترام بحقيقة أن التالي ليس سوى النفس الكلية، أو الإقنوم الثالث عند أفلوطين الذي يشكّل زوجاً مع السابق، أو العقل الكلي. ويؤكّد ذلك مقطع آخر في المذهبة، لكنه يعقّد الأمور كلها بتقديمه هرميةً روحانية أخرى لم تعد تتكون من الكروبيين السبعة، وإنما من "حدود علوية" خمسة: العقل والنفس والجد والفتح والخيال.

> العقل الأول الذي هو علة الروحانيات ومكان الآثار الإلهية راجعٌ بذاته على ذاته، ومُعترفٌ إلى المُبدِع بما خُصَّ من قبول الآثار المبروزة فيه من غير هوية يُشار إليها، أو تقدير يحويها، وكانت هي الإبداع في المُبدَع. وكان خضوع العقل لمن هو فوقه قبوله المبروزات دفعةً واحدةً من غير زيادة ولا نقصان. ولمّا كان هذا هو الدليل على ما شرحناه في كيفية الخضوع من العقل، وجب على النفس مثل ذلك. وكان خضوع النفس إلى العقل الذي هو علة لها[٧٢] وأنس لوجودها فخضعت له بحسن قبولها، وإظهار الصور العقلية بتأليف التراكيب الجسدانية. وكذلك الجد لما كان سبباً لإظهار الأفعال النفسانية تشاكلها الجواهر الروحانية كان هو الذي يُظهر الصور العقلية بوساطة النفس الكلية. فلما كان في هذه القوة والقبول خضع إلى النفس الكلية خضوع معترفٍ بالعجز عن إدراك "أيس" "العلة الأزلية". وكذلك الفتح كان تحت إفاضة الجد القابل من النفس لطائف الأشياء الروحانية الإلهية البرهانية بغير آلة جسدانية أو قوى طبيعية، فقبل الفتح هذه المعاني المؤلفة من الحروف المركبة قبولاً صحيحاً، فوجب خضوعه واعترافه بقدر النعمة عليه. وكذلك منزلة الخيال، وما قد اختصَّ به... وهو مثل الإمام المخيَّل في نفس الحجة للآثار الإلهية والعلوم العقلية الدالة على المنازل الروحانية من غير واسطة جسدانية.[٧٣]

ويستثير هذا النص، المحرّف في كلتا الطبعتين مع الأسف، تعليقاً شاملاً لا أستطيع معالجته هنا. ويكفي للغرض الحالي الإشارة إلى أن هذا المقطع قد تلقى إلهاماً عميقاً

من الفكر الأفلاطوني المحدث: العقل الأول تلقى الصور المعقولة بكاملها دفعةً واحدة من العقل، والنفس الكلية تلقّت الصور أو النماذج التي تمكّنها من تنظيم العالم الجسماني؛ ويساعد النفس حدود ثلاثة – الجد والفتح والخيال – حيث تعمل بموجب تدبيرها على "إعداد" الصور، وملاءمة كل واحدة منها مع مستواها الأنطولوجي [أو الوجودي]، من أجل جعل تحقيقها في العالم الجسماني أمراً ممكناً؛ وبوساطتها تلعب النفس دوراً في النبوة وفي إلهام الأئمة إضافةً إلى دورها في عملية المعرفة الإنسانية؛ وكل حدٍّ يجب أن يخضع للحدود الأعلى منه كي يتلقى منها مادته التي بها قوامه وبسببها يستطيع تحقيق وظيفته. فلدينا هنا مجموعة مثالية من الموضوعات التي تنتمي إلى ما يُسمى عموماً "الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية" بالصورة التي ظهرت بها في كتابات النسفي والسجستاني وغيرهما، وفيما بعد في الشكل الأكثر تطوراً في كتاب **راحة العقل** للكرماني.[٧٤]

وتصوّر مقاطع أخرى من **الرسالة المذهبة** التأثير الأفلاطوني المحدث نفسه. لكن من سوء الحظ مرةً أخرى أن النص تعرض لقدرٍ هامٍ من التحريف والتصحيف خلال عملية نقله:

> وما سألت عنه عن كيفية ظهور النفس عن العقل كالضوء عن الضوء أو كصورة الهيولى عن الهيولى، والفعل من الفاعل، والأثر عن المؤثر. والدليل على ذلك أن الفعل من الفاعل ليس بحرف، والصورة من الهيولى ليس بحرف، وكذلك الأثر من المؤثر ليس بحرف. فلما ثبت بالدليل الواضح ما قلناه، وضح أن النفس كان ظهورها عن العقل كما الصورة، وكما ظهورها عن الهيولى.[٧٥]
>
> وعلى الرغم من خطورة استخلاص استنتاجات متسرعة من هذا النص المنفرد والمليء بالفجوات، إلا أنه يُلمّح إلى أنباذوقليسية عربية زائفة تضع الهيولى قبل الصورة: فالصورة تنشأ عن الهيولى، كنشأة العقل من العنصر أو الهيولى الأولى.[٧٦]
>
> وما أن تفيض من العقل حتى تقوم النفس بإنتاج الأفلاك السماوية، بصورة مترابطة معها، وهي التي تعمل بدورها، وبمساعدة البروج،

على تنظيم العالم الجسماني من خلال دورتها وتأثيرات "سعودها ونحوسها".

> اعلم أن الله عزّ وجلّ لمّا أبدع العالم العلوي الذي هو العقل والنفس على التمام، وأيدهما على خلق الأفلاك، وإتمام صنعها، وقد دارت على تركيبها ببروجها وفي سعودها ونحوسها [فاعتدل الفلك بالطبائع الأربعة، فتألفت على ما فيها صورتها بقوة القبول على التمام].[٧٧]

وهكذا يكون الكون قد انقسم إلى عالم المعقولات وعالم المحسوسات، حيث إن الأخير هو صورة أو مثال للأول:

> اعلم أن الله خلق الدارين – الدنيا والآخرة – وجعل الدنيا ظاهرة، والآخرة باطنة، فدلّ بما ظهر على ما بطن. فالدنيا للجسمانيين... أما الآخرة فهي للعالم الروحاني.[٧٨]

وثمة سلسلة متصلة من الحدود عبرها تنتقل المادة وتقوم بربط أعلى درجات عالم المعقولات – أي العقل – مع أدنى درجات الهرمية الدينية في هذا العالم: أي المؤمن.[٧٩] وكل حدّ متعلق بالمرتبة التي تعلوه مباشرةً، تماماً كما الزوجة بالنسبة للزوج. فهي تتلقى من "زوجها" نصف المادة التي تلقاها الأخير من سلفه، وذلك انسجاماً مع التعليم القرآني: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (القرآن ٤: ١١).[٨٠]

ويظهر من جميع هذه المقاطع أن الرسالة المذهبة تتبنّى كوزمولوجية فيضية طورها مؤلفون إسماعيليون من القرن الرابع/ العاشر اعتماداً على تفسير خاص للترجمة العربية لأعمال أفلوطين وبروكليس. غير أنها تخلق حالة من التشابك بين نظامين مختلفين. فمن جهة تلتزم الرسالة بنظام خماسي يتألف عالم المعقولات بموجبه من خمسة حدود: العقل والنفس والجد والفتح والخيال.[٨١] وبمساعدة الثلاثة الأخيرة، تقوم النفس الكلية بالتحضير لعملية الخلق: فيجري تكييف الصور المعقولة كي تصبح قابلة لأخذ قالب المادة؛ وبعدها يجري إحداث الأفلاك السماوية والبروج والكواكب، التي ستصبح أدوات لتوليد عالم ما دون القمر. غير أن الرسالة المذهبة تتقدم، بالإضافة إلى ذلك، بنظام آخر مرتبط مباشرةً بكوزمولوجية الفلكيين العرب. فحدود عالم المعقولات، الذي يبدو أن عدده يصل إلى عشرة، باستثناء السابق أو العقل الذي لا

يقابل أيّاً من الأفلاك، يحرّك الأفلاك السماوية ويدبّرها: والفلك الخارجي منها هو عالم الاثني عشر الروحانية؛ والكروبيون السبعة يدبّرون أفلاك الكواكب (التي يجب أن نستثني منها الشمس والقمر)؛ والسابع (أو الأول) من الكروبيين هو التالي – أو النفس الكلية – التي تمثّل نقطة ملتقى مع عالم ما دون القمر. إن عملية النظر بمنظار مكبّر إلى هذين النظامين تكشف لنا عن الغموض الذي يلفّ مركز النفس الكلية: هل هي في أعلى درجات الهرمية تحت العقل مباشرةً باعتبارها مصاحبةً له، أو زوجه (النظام ١)، أم على العكس من ذلك، في أدنى المراتب باعتبارها المبدأ المُدبِّر لعالم ما دون القمر (النظام ٢)؟[٨٢]

٢– هبوط النفس

في ردوده على أسئلة سائله المشتتة يُلمّح مؤلف الرسالة المذهبة إلى هبوط النفس الكلية ودخولها في هيولى هذا العالم. وعلى الرغم من عدم التعامل مع هذا الموضوع بصورة صريحة، إلا أنّ بالإمكان الاستنتاج مما يقوله بأنه يعتبر نشأة النفس الإنسانية، بالشكل الذي تحدث فيه، نتيجة لهذا الهبوط. ومن المؤكد أن هذه العقيدة هي إحدى خصائص الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية،[٨٣] لكن مؤلّفنا يقدمها إلينا بمساعدة صورة أصلية: إنه يقارن هبوط النفس في الهيولى بولادة الطفل:

> وآن وقت بروزه [خروج الولد من رحم أمه] خرج على أم رأسه كالهابط من السماء إلى الأرض جسداً لا روح فيه، وكان هبوطه وهبوط الروح العلوي في وقتٍ واحدٍ أسرع من البرق الخاطف لا فرق بينهما... فازدوج الجسم والنفس فصارا شيئاً واحداً، واتّحد كل واحد منهما بصاحبه فلا يفرق بينهما... وكان هبوط الولد من بطن أمه، وهو مخلوق من ستة أجناس كسائر الحيوان، فلما ازدوج به السابع سما عن سائر الحيوان، وصار أنفسها وأعلاها وأجلّها وأكرمها عند الله... [ولقد] رأينا المولود في بطن أمه ليس له نطق، وإنما اكتسب النطق وقت خروجه إلى هذا العالم، وأن البكاء للروح التي فارقت عالمها الذي منه بدت، ولم

يكن لها إلى ذلك سبيلٌ.[٨٤]

وعلى الرغم من تعرض هذا النص للتحريف والتصحيف أثناء نقله، إلا أنه يطرح أسئلة عديدة يصعب الرد عليها (هل ثمة من اختلاف بين النفس والروح؟ ما هي "الأجناس" الستة التي تشترك فيها النفس الإنسانية مع سائر الحيوان؟).[٨٥] الفكرة الأساسية واضحة: في لحظة الولادة تتحد القوة العاقلة [أو الناطقة] التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان مع نفس الولد.[٨٦] ومن خلال دموعه يعبِّرُ الولد عن التشويش الذي يحدث في نفسه: فبعد هبوطها في المادة [أو الهيولى] لا ترى النفس أي سبيل للنجاة من هذا المنفى والعودة إلى أصلها، الذي هو لا شيء سوى النفس الكلية.

٣- نظرية المعرفة

إن نظرية المعرفة المُقَدَّمة مع الأسف بطريقة مجتزأة وغامضة في **الرسالة المذهبة** تحاول، وكما هو الحال مع جميع العلوم العقلية الإسماعيلية، رسم الطريق التي تُمكّن النفس الإنسانية الهابطة من العودة إلى مكان أصلها. وهذه العودة ممكنة فقط، بالنسبة لمؤلفنا، بسبب القوة الناطقة: إذ ليس من نجاة بدون القوة الناطقة؛ فيجري بهذا الشكل شرح الأهمية التي يوليها للقوة الناطقة، والتي تُميِّز بها النفس الإنسانية ذاتها عن نفوس الحيوانات الأخرى. ويستغلّ المعنى المزدوج للجذر ن – ط – ق (كلام أو تفكر) ليتناول مثال المولود حديثاً:

> إن المولود إذا خرج من بطن أمه فإنه يخرج بسبع حواس هي: العينان والأذنان والمنخران والفم. فإذا أبصر بعينه قال بلسانه أبصرت؛ وإذا سمع بأذنه قال بلسانه سمعت؛ وإذا شمّ بأنفه قال شممت. فكان اللسان هو المترجم عن الحواس السبعة.[٨٧]

فالقوة الناطقة التي تعبِّر عن نفسها بالكلام ليست مجرد "مترجم" للتصورات الحسية؛ إن وظيفتها فوق كل شيء السيطرة على قوى النفس الأخرى – تلك التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان.[٨٨] وهنا نرى الصورة الأفلاطونية لسائق العربة:

> كما وجب في ظاهر الأمر ضبط البهيمية وإعقالها مخافة أن تشرد بصاحبها لكي لا توهنه وترميه في المهالك. وإنها تهلك بهلاكه أيضاً. أما إذا كان العنان بيد صاحبها، صرفها كما يختار بما يكون فيه صلاحه. فمن أجل ذلك وجب أخذ العهد على النفس إذا كان زمامها وعنانها [يسوقها] إلى ما فيه إصلاحها ونجاتها من ظلمة الجهل إلى نور العقل.[٨٩]

ويُفسّر المؤلف التعريف الأرسطي للنفس بأنها "الجوهر الذي هو تمام وكمال كل جسم طبيعي ذي آلية"،[٩٠] بمعنى أن النفس، بقوتها الناطقة على الأقل، هي المبدأ الذي يضمن النظام والانسجام في الجسم الطبيعي المُتحدة به. وهي تقوم بهذه الوظيفة بسبب قدرتها على اكتساب المعرفة: "المعرفة هي تمام جوهر الحيوان".[٩١]

فإذا ما كانت المعرفة "أثراً طبيعياً" لأنها تتعلق بالوجود المادي وتتحصّل عن طريق الإدراك، فإن حدّ العلم سيكون "إدراك النفس حقائق الأشياء"، ولذلك يجب أن يتعلق الأمر بالحقائق المعلومة. أما العلم فإنه يوصف بأنه "أثر إلهي"،[٩٢] وهذا يعني أنه لا يقوم على الإدراك وإنما يُكتسب "بالتأييد".

٤- ترقّي النفس ونجاتها

يرى مؤلف الرسالة المذهبية أن نجاة النفس الإنسانية وخلاصها من منفاها في الجسم ثم عودتها إلى أصلها إنما يتم كله عبر "اكتساب العلم".[٩٣] وهذا إشراق من العقل ومن النفس؛ وينتقل عبر مختلف أنواع حدود العالم العلوي (الجد والفتح والخيال أو الكروبيين الذين يدبرون الأفلاك، حسب النظام الذي نتبنّاه)[٩٤] إلى الحدود التي تكوّن الدعوة الأرضية - الإمام، الحجة، الداعي - قبل وصوله إلى المؤمن العادي.[٩٥] من هنا كان الدور الأساسي الذي يقوم به الإمام في تحقيق كمال النفس الإنسانية:

> اعلم أن الإمام بذاته شمس عقل أشرق على النفوس الناطقة فاستضاءت بإفاضة الجوهرية وتجوهرت بقبول معلوماته [أي معلومات الإمام] عند قبولها ذلك بذاتها، فبظهورها تصفو أجرامها.[٩٦]

وباشتقاقها لغذائها من العلم الذي يعلمه الإمام تتحول النفوس البشرية إلى جواهر: أي أنها تصبح قادرة على البقاء من ذاتها، والتحرر من عوالقها الجسمانية. وتصبح مستعدة للسير على درب العودة (المعاد) من أجل الاتحاد مرة أخرى بعلتها العلوية: النفس الكلية.[٩٧]

ومع أن المؤلف يبقى مناوراً جداً، بل وربما غامضاً عن عمد بخصوص هذا الموضوع، إلا أن اتصال النفس الإنسانية بالنفس الكلية يحدث تدريجياً، إبان الأدوار النبوية والإمامية المختلفة. ولن تحقق كمالها حتى الظهور الثاني للقائم، وهو الظهور الذي يُنبئ بعودة جميع النفوس الناجية إلى أصلها العلوي:

> وسيحدث ذلك عند اتصاله [أي اتصال القائم] بالنفس من غير واسطة عند انقضاء دور الجسم.[٩٨]

وسيكشف القائم، عند دخوله في اتصال مع النفس الكلية، عن العلم النافع دفعةً واحدة. وبسبب تعليمه ستتمكن نفوس المؤمنين بدورها من تحقيق ذواتها بصورة كاملة: فتستطيع عندئذ من القيام برحلتها خارج نطاق هذا العالم وقد تحررت من عوالقها الجسمانية، والعودة إلى مكان أصلها.[٩٩]

ويكفي هذا التحليل الجزئي للرسالة المذهبة لتوضيح أنها بمفرداتها وكوزمولوجيتها وفهمها لهبوط النفوس وترقيها إنما أصبحت قريبة من أعمال "الأفلاطونيين المحدثين الإسماعيليين" التي ظهرت من "المدرسة الفارسية". وبالفعل فإن من السهل الإشارة إلى عدد من نقاط التشابه مع نصوص للنسفي وأبي تمام والسجستاني استمدت إلهامها من الترجمات العربية لكتابات أفلوطين وبروكليس. فإذا ما قبلنا بأن الرسالة كُتِبَت في حاشية المعز، فإنها ستُشكِّلُ شهادة ثمينة على قبول الدعوة الفاطمية الغربية في أفريقية ومصر للأفلاطونية المحدثة في النصف الثاني من القرن الرابع/ العاشر. لكن من المؤسف أن الرسالة المذهبة لم تصلنا إلاّ كـ"بقية أثر" أو بالأحرى "بقية بقايا أثر"، وهي تمثل فعلاً واحدة من الأدلة النادرة – إلى جانب بعض الكتابات المنسوبة إلى جعفر بن منصور اليمن بما فيها كتاب الفترات الذي يُشكِّل إشكالية بحدّ ذاته من عدة جوانب – لأدب ضائع في غالبيته، ثم جاءت التلخيصات الفلسفية الفاطمية العظيمة

من القرن الخامس/ الحادي عشر (الكرماني، المؤيد في الدين الشيرازي، ناصر خسرو) لتتخطّاه وتلغيه. وشهد هذا الأدب مراحل عدة من التعديلات والإضافات وإعادة الكتابة، إضافةً إلى عملية نقل غير مؤكدة للمخطوطات، بصورة لا تختلف عمّا اختبره أدب النزاريين السوريين.

يُضاف إلى ذلك أنّ رسالتنا تبرهن على أنها ليست بمثل كتابات السجستاني أو أبي حاتم الرازي من حيث التنظيم والسبك الجيد. لكن لنتذكّر أننا نتعامل مع ما يبدو أنه مجموعة من الأجوبة الغامضة غير المتماسكة لأسئلة مشتتة تتعلق بمثال منفرد عن عقيدة لا نعرف تفاصيلها. وتوجد، إلى جانب ذلك، تناقضات عديدة وعدم اتساق بالكوزمولوجية على نحوٍ خاص. وهكذا نكون قد بيّنا الطريقة التي يبدو أن المؤلف قد شَبَكَ بها نظامين مختلفين، وترك فيها النفس الكلية في مركز غامض، فمرة في قمة الهرمية الكونية كـ"زوجة العقل" ومرة في أدناها كملاك كروبي مسؤول عن تدبير عالم ما دون القمر.

"الرسالة المذهبة" وكوزمولوجية الكرماني

في رسالة مؤرخة في ٩ آذار/ مارس ١٩٩٠ طلب مني المرحوم إيفس ماركيه رأياً بخصوص مسألة خطرت له وهو يكتب مقالته "خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان من خلال الرسالة المذهبة":

> تأمّلت في هذه المقالة وتفكّرتُ فيما إذا كان الكرماني قد توصّل إلى نظرية العقول العشرة في محاولة لإصلاح الخلل الذي كان النعمان، والخليفة المعز من ناحية افتراضية، قد أحدثه في عقيدة العقل والنفس، أم لا.[١٠٠]

يبدو هذا التساؤل بكامله وثيق الصلة بالموضوع لأن المذهبة تضمنت عناصر تُلمِعُ، بطريقة أو بأخرى، إلى كوزمولوجية الكرماني. وقد رأينا المؤلف وهو يُنشئ مقابلة بين حدود عالم المعقولات (العقل، النفس، الاثنا عشر الروحانية، الكروبيون السبعة)

والأفلاك العلوية. ويمثل الكروبيون القوى النفسية، ناهيك عن وصفهم ب"العقول". وتتدخل النفس، التي أُقصيت إلى المستوى الأدنى من العالم العلوي، في توليد عالم ما دون القمر، وخروج العقل الإنساني إلى الفعل، ونقل العلم النافع؛ الأمر الذي يذكّرنا بوظيفة العقل العاشر أو العقل الوسيط في كتابات الكرماني. وقد أشار ماركيه إلى نقاط التشابه هذه، لكنه نسب التناقضات الناجمة عن شَبْكِ نظامين مختلفين (فيما يتعلق بمركز النفس ووظيفتها بصورة أساسية) إلى ضعف المقدرة الفلسفية للمؤلف: "ويبدو في جميع الأحوال أن المفهوم الذي طوّره النعمان، الفقيه والمفسّر الجيد ربما، والضعيف فلسفياً، قد نجم عن خلط حدث بين النظام الأفلوطيني ونظام الفلسفة".[١٠١]

إن تحليلاً دقيقاً لكتاب راحة العقل يُظهر أن نظرية الكرماني في العقول العشرة تتضمّن نقاط التنافر نفسها، مثل ظهورها وكأنها نتاج تداخل النظامين أيضاً، بالصورة التي اقترحها ماركيه. وهكذا يوجد الكرماني أمراً مضاعفاً محيّراً تتشارك فيه العناصر الملائمة للنفس في النظام الأفلوطيني السابق بين العقل الثالث (الذي يقرنه صراحةً بالنفس الكلية ويصفه، على سبيل المثال، بالمقابل الأنثوي السلبي للعقل، ومنه يتلقى الصور)؛ والعقل العاشر (الذي يصفه بأنه الباعث في الطبيعة وفي عالم المحسوسات، إلا أنه يقرنه، سيراً على نهج الفارابي، ب"العقل الوسيط" في التقليد الأرسطي) بطريقة لا نفهم منها إلا أنهما متماثلان. من هنا فقد قادني هذا الأمر إلى صياغة فرضية أن هبوط العقل الثالث إلى المستوى الأدنى في الهرمية الكونية – أو "الدراما في السماء" المتكرر ذكرها كموضوع عند المؤلفين الطيبيين – إنما ورد تضميناً في كتاب راحة العقل.[١٠٢]

ونرى المشكلة نفسها تنشأ في الرسالة المذهبة قبل ظهورها في راحة العقل بنصف قرن. والسبيل الوحيد لمنح معنىً لكوزمولوجيتها يكون بقبول فكرة هبوط النفس الكلية، التي فقدت، في أعقاب خطأ لم يحدده المؤلف، مركزها المتميز ك"زوجة" العقل لتجد نفسها في المستوى الأدنى من عالم المعقولات. وكان ماركيه محقاً عندما اعتبر الرسالة المذهبة البادرة التي سبقت التأليف العظيم للكرماني مباشرةً.[١٠٣] وعلى الرغم من الحالة السيئة التي وصل فيها هذا النص إلينا، إلا أنه يحتفظ بأهمية خاصة في تاريخ الفلسفة الإسماعيلية. وهو يستحق، من هذه الناحية، تحقيقاً نقدياً بالكلية ودراسة معمقة.

الحواشي

١– حول فرع محمد شاه من النزاريين انظر فرهاد دفتري، *The Ismailis. Their History and Doctrines* (كمبريدج، ١٩٩٠)، ص٤٤١–٤٤٢، ٤٤٧–٤٤٨؛ (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص٤١٥–٤١٨، ٤٥١–٤٥٦. وهم أقلية بين الإسماعيليين السوريين، ومعروفون، كالبهرة في الهند، باحتفاظهم ونسخهم لعدد من النصوص الإسماعيلية بالعربية، يعود بعضها إلى الفترة الفاطمية. لكن من المؤسف أن مكتباتهم لا تزال مغلقة بوجه الباحثين، ولا يوجد جرد موثوق لها. انظر ف. إيفانوف، *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، ص١٦٨–١٧٣ (ويتضمن قائمة بأسماء كتب وصلته من أحد الصحفيين المغامرين من بيروت)؛ بول ووكر، "أبو تمام وكتابه كتاب الشجرة: رسالة إسماعيلية جديدة من خراسان القرن العاشر"، *Journal of the American Oriental Society*، ١١٤ (١٩٩٤)، ص٣٤٣–٣٤٤. وكان لعارف تامر فضل نشر بعض النصوص المتناقلة بين جماعته، مع أنه لا يتضح أي مخطوطات يستخدم لهذا الغرض، وتحقيقاته مليئة بالأخطاء.

٢– القاضي النعمان، **الرسالة المذهبة. تأليف الفقيه الأكبر والداعي الأجل القاضي النعمان بن محمد بن حيون المغربي التميمي**، تح.، عارف تامر في **خمس رسائل إسماعيلية** (سلمية، ١٩٥٦)، ص٢٧–٨٨. وتتضمن المجموعة أيضاً: محمد بن سعد بن داوّد الرفنه (ت. ٨٥٩/ ١٤٥٤)، **الرسالة الكافية**، ص٩٠–٩٩، أبو المعالي بن عمران (ت. حوالي ٤٩٧/ ١١٠٤)، **رسالة الأصول والأحكام**، ص١٠٠–١٤٣، أبو يعقوب السجستاني (ت. بعد ٣٦١/ ٩٧٠)، **تحفة المستجيبين**، ص١٤٥–١٥٦، وقيس بن منصور الداديخي (ت. ٦٥٥/ ١٢٥٧)، **رسالة الأسابيع**، ص١٥٨–١٧٩. ويُخبرنا عارف تامر (**خمس رسائل**، ص١٢) أنه اعتمد في تحقيقه **للرسالة المذهبة** على ثلاث مخطوطات: الأولى من مكتبة آل سليمان في القدموس، والثانية من قرية المفكّر في منطقة سلمية، والثالثة من مدينة مصياف. أما بالنسبة للنصوص الأربعة الأخرى فيعترف أنه لم يجد سوى نسخة واحدة من المخطوطة، تعود لآل سليمان في القدموس. انظر **خمس رسائل**، ص١٣، ١٤، ١٧؛ وانظر المقدمة لرسالة **تحفة المستجيبين** التي أعاد طبعها في مجلة **المشرق**، ١٦ (١٩٦٧)، ص١٣٧؛ إسماعيل ق. بوناوالا، *Biobibliography of Isma'ili Literature* (ماليبو، كا.، ١٩٧٧)، ص٦٧، ٨٧، ٢٩٢، ٢٩٤، ٣٨٧. فإذا ما كانت المعلومات موثوقة أمكن الاستنتاج بأن ثمة مخطوطة في مكتبة آل سليمان في القدموس تتضمن الرسائل الخمس التي نشرها عارف تامر في **خمس رسائل إسماعيلية**. وهذا النوع من المجموعات، التي تجمع مؤلفين مختلفين من هنا وهناك ومن فترات تاريخية متنوعة، يبدو صفة نموذجية لتقليد المخطوطات السوري. والأمثلة النادرة التي نعرفها منه هي من هذا النوع. انظر، على سبيل المثال، **مخطوطات من مصياف**، تح. ستانيسلاس غويار بعنوان، *Fragments relatives à la doctrine des Ismaélis* (باريس، ١٨٧٤)، وصفها جان– باتيست =

= روسو، القنصل الفرنسي العام في حلب، والذي حصل على المخطوطة من دمشق، بأنها تصنيف لرسائل تتعلق بالإسماعيليين، غويار، ص٣؛ والمخطوطة رقم MS ١٠٣١/١٧٦ في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن التي تتضمن الرسالة المذهبة؛ ديليا كورتيسه، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts...* (لندن، ٢٠٠٠)، ص١٢٥-١٢٧.

٣- وهكذا فإن آصف فيضي في مقالته "القاضي النعمان: الفقيه والمؤلف الفاطمي" في *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٣٤)، ص١-٣٢، على غير علم بالرسالة.

٤- إيفانوف، *Isma'ili Literature*، ص١٧٠-١٧١، "الاحتمال الكبير هو أن نسبتها إلى النعمان يعتبر ضرباً من الخيال"؛ بوناوالا، "أعمال القاضي النعمان والمصادر"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٣٦ (١٩٧٣)، ص١١٢؛ بوناوالا، *Biobibliography*، ص٦٧، "ونسبة تأليف هذه الرسالة إلى القاضي النعمان أمر موضع شك، ولم يرد في أي مصدر"؛ دفتري، *Ismaili Literature. A Bibliography of Sources and Studies* (لندن، ٢٠٠٤)، ص١٤٥، "ونسبة العمل إلى القاضي النعمان قد تكون موضع شك".

٥- إن كلمة "قرمطي" كما استخدمها مادلونغ، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالدعوة الإسماعيلية التي تشكل ما يُسميه "المدرسة الفارسية"، هي كلمة غامضة. وصحيح أن معظم القرامطة لم يقبلوا بقول الفاطميين بالإمامة، إلا أنهم انتموا إلى الاعتقاد بأن محمد بن إسماعيل كان آخر الأئمة، وأنه المهدي تبعاً لذلك. غير أن الربط بينهم وبين "قرامطة" البحرين يبقى أمراً بالغ التعقيد.

٦- س. م. ستيرن، "دعاة الإسماعيلية الأوائل في شمال-غرب فارس وفي خراسان وما وراء النهر"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٢٣ (١٩٦٠)، ص٥٦-٩٠ (وأعاد نشرها في كتابه *Studies in Early Isma'ilism* (ليدن والقدس، ١٩٨٣، ص١٨٩-٢٣٣)؛ مادلونغ، "مقالة عن الإمامة في الفكر الإسماعيلي"، مجلة *Der Islam*، ٣٧ (١٩٦١)، ص١٠١-١١٤. ومن الممكن ضم أبي تمام إلى هذه المدرسة باعتباره تلميذاً للنسفي ومؤلف كتاب الشجرة طبقاً لفرضية ووكر في مقالته "أبو تمام".

٧- س. م. ستيرن، "أوائل العقائد الكوزمولوجية الإسماعيلية"، في ستيرن، *Studies*، ص٣-٢٧.

٨- هاينز هالم، *Kosmologie und Heilslehre der frühen Isma'iliya* (وايزبادن، ١٩٧٨) [بالألمانية]؛ هالم، "كوزمولوجية إسماعيلية ما قبل الفاطميين"، في ف. دفتري، مح.، *Mediaeval Ismaili History and Thought* (كمبريدج، ١٩٩٦)، ص٧٥-٨٣؛ لمزيد من التفاصيل انظر دو سميت، "بيبليوغرافيا الإسماعيليين حول مسألة الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية"، في كريستينا دانكونا، مح.، *The Libraries of the Neoplatonists* (ليدن وبوسطن، ٢٠٠٧)، ص٤٨١-٤٩٢.

٩- إيفس ماركيه، "بعض الملاحظات المتعلقة بكتاب كوزمولوجية الإسماعيلية لهاينز هالم"، *Studia Islamica*، ٥٥ (١٩٨٢)، ص١١٥-١٣٥.

١٠- ابن الهيثم، كتاب المناظرات، تح. وتر. ويلفيرد مادلونغ وبول ووكر بعنوان *The Advent of the Fatimids* (لندن، ٢٠٠٠)، ص٥٠، ٥٢، ١١١، ١٣٧-١٤٠، ١٥٠-١٥١، ١٥٤؛ دو سميت، "بيبليوغرافيا الإسماعيليين"، ص٤٨٦-٤٨٧.

١١- كما هو واضح، على سبيل المثال، في دراسة نشأة العقيدة الإسماعيلية لدفتري في كتابه الإسماعيليون (ط١)، ص١٢٢، ١٦٨، ١٧٩-١٨٠، ٢٣٤-٢٤٠، ٢٤٥.

١٢- حول هذا الموضوع نستشهد بمقطع من كتاب القاضي النعمان المجالس والمسايرات، تح. حبيب فقي (أو الحبيب الفقي) (بيروت، ١٩٩٧، ص٣٧٤-٣٧٥) الذي يقدم رواية عن يأس المعز من =

= "الدعوة الشرقية" التي بنت الإسماعيلية على مبادئ مأخوذة من مذاهب الفلاسفة؛ س. م. ستيرن، "الإسماعيلية المبتدعة في زمن المعز"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ١٧ (١٩٥٥)، ص١٥، ٣٠-٣١ (= ستيرن، *Studies*، ص٢٦٥، ٢٨٤-٢٨٥)؛ مادلونغ، "الإمامة"، ص١١٢؛ هالم، *Kosmologie*، ص١٣٥-١٣٦.

١٣. مادلونغ، "الإمامة"، ص٨٦، ١٠٠-١٠١، ١١٢؛ هالم، *Kosmologie*، ص١٣٦؛ دفتري، *The Ismailis* (ط١)، ص١٧٧، ٢٤٥ (ط٢)، ص١٦٤، ٢٣٢-٢٣٣، لكن في المقطع الأخير لم تعد الطبعة الثانية تشير إلى الرسالة المذهبة)؛ كورتيسه، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts*، ص١٢٥.

١٤. الوزير يعقوب بن كلّس [مؤلف مزعوم]، الرسالة المذهبة، تح. عارف تامر (بيروت، ١٩٨٨). يبدو أن هذه الطبعة قد فاتت انتباه الباحثين، إذ لم أجد أي إشارة إليها في المصادر الثانوية.

١٥. مقدمة عارف تامر للرسالة المذهبة ليعقوب بن كلّس، ص٥-٧.

١٦. حول يعقوب بن كلّس، الذي قيل إنه كتب أعمالاً عدة في الفقه وكلها مفقودة، انظر بوناوالا، *Biobibliography*، ص٧٨-٧٩؛ ياكوفليف، "الوزير يعقوب بن كلس وبدايات الإدارة الفاطمية في مصر"، در إسلام، ٥٨ (١٩٨١)، ص٢٣٧-٢٤٩؛ ليلى س. العماد، الوزارة الفاطمية، ٩٦٩-١١٧٢ (برلين، ١٩٩٠)، ص٨٠-٩٦؛ ب. ووكر، "مؤسسات التعليم الفاطمية"، *Journal of the American Research Center in Egypt*، ٣٤(١٩٩٧)، ص١٨٧-١٨٨.

١٧. يبدو أن المذهبة ٢ تمثّل عموماً نصاً أقل تصحيفاً وأكثر وثوقاً. لكن ليس بالإمكان ذكر جميع التنوعات هنا، ولو أنني سأشير إلى بعضها في تحليل العقائد الذي سيعقب ذلك.

١٨. "وقد ذكرنا في كتاب المعالم أن من ولد المهدي بالله أحد عشر إماماً" (المذهبة١، ص٥٧/١١-١٢)؛ "وقد ذكرنا في كتاب المعالم أن من محمد بن إسماعيل أحد عشر إماماً" (المذهبة٢، ص٦٥/١٤-١٥).

١٩. أبو المعالي بن عمران، رسالة الأصول والأحكام، تح. عارف تامر، في خمس رسائل، ص١٠٠-١٤٣. وتتكون هذه الرسالة من مقتطفات مطولة من كتاب الفترات المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن الذي يُعتقد أنه كُتب في كنف الإمام المعز.

٢٠. شهد كتاب الشجرة مصيراً مشابهاً لمصير الرسالة المذهبة. فجرى تحقيقه من قبل عارف تامر لأول مرة باسم كتاب الإيضاح (بيروت، ١٩٦٥) ونُسب إلى شهاب الدين بن القاضي نصر أبي فراس الميتقي (ت. ٩٣٧/ ١٥٣٠ أو ٩٤٧/ ١٥٤٠)، ثم حققه تامر جزئياً باسم كتاب شجرة اليقين (بيروت، ١٩٨٢) من تأليف القائد القرمطي عبدان بن الربيط (ت. حوالي ٢٨٦/ ٨٩٩)؛ وحقق مادلونغ وبول ووكر فصلاً من مخطوطة تضمنت القسم الأول من هذا العمل الذي لم يُنشر بعد مع ترجمة إلى الإنكليزية في *An Ismaili Heresiography* (ليدن، ١٩٩٨)؛ ووكر، "أبو تمام"، ص٣٤٣-٣٤٥، والمقدمة للكتاب السابق. والمقطع المقتبس في المذهبة٢ يطابق الصفحة ٩١ من طبعة بيروت، ١٩٨٢.

٢١. محمد بن سعد بن داوُد الرفنه، الرسالة الكافية، تح. تامر، في خمس رسائل، ص٩٠-٩٩؛ أعيد طبعها في ثلاث رسائل إسماعيلية (بيروت، ١٩٨٣)، ص٢٥-٣٣. والمقطع المقتبس في المذهبة٢ يطابق ثلاث رسائل، ص٣١/١٦-٣٣/١٤؛ خمس رسائل، ص٩٥/٤-٩٧/٧.

٢٢. ووكر، "أبو تمام"، ص٣٤٤-٣٤٥، حيث أثار النقاط نفسها عند مقارنته طبعتي كتاب الشجرة.

٢٣. القاضي النعمان [المؤلف المزعوم]، الرسالة المذهبة في فنون الحكمة وغرائب التأويل، تح. صالح عمار الحاج (القاهرة، ٢٠٠٤)، ص١٤٥-١٧٨. وإنني ممتنٌّ لأحمد من مكتبة ابن سينا في باريس لأنه لفت انتباهي إلى هذه الطبعة وزوّدني بنسخة مصورة عنها.

٢٤. المذهبة ٣، ص١٤٥، الحاشية.

٢٥. المذهبة ٣، ص١٤٥، حيث جرى إثباتها بإعادة إخراج الصفحة الأولى من المخطوطة التي تسبق تحرير النص.
٢٦. المذهبة ٣، ص١٤٦/١٢-١٣؛ ص١٧٨/١٣-١٦.
٢٧. كورتيسه، *Ismaili and Other Arabic Manuscripts*، ص١٢٥-١٢٧. وطبقاً لكورتيسه فقد يكون تاريخ المخطوطة في القرن العشرين. وأودُّ تقديم الشكر إلى عمر علي- دو- أونثاغا لإرساله إلي صورتين عن الورقتين الأولى والأخيرة من المخطوطة.
٢٨. يمكن أن نورد هنا كمثال كتاب الفترات المنسوب إلى جعفر بن منصور اليمن. انظر مقالة هالم عن هذا الكتاب في مجلة *Die Welt des Orients*، ٨ (١٩٧٥)، ص١٠٥؛ وأشار هالم في *Kosmologie*، ص١٣٦-١٣٧، إلى احتمال كتابة هذا العمل في حاشية المعز، كما كانت الحال مع الرسالة المذهبة التي تتشابه معه بنقاط كثيرة، ومرت بتعديلات عدة زمن الفاطميين قبل قبولها بصورة متلائمة مع عقيدة زمن المؤلف النزاري السوري أبي المعالي بن عمران (انظر الحاشية ١٩). ويبدو أن كتاب الشجرة شهد معاملة مماثلة (انظر الحاشية ٢٠).
٢٩. فيما يخص حالة المخطوطات الإسماعيلية السورية يمكن العودة إلى تعليقات جوزيف فان إس في مراجعته لكتاب الشافية، قصيدة إسماعيلية منسوبة إلى شهاب الدين أبي فراس، تح. وتر. سامي ن. مكارم (بيروت، ١٩٦٦)؛ ومقالة عارف تامر عن الشافية في مجلة دو إسلام، ٤٦ (١٩٧٠)، ص٩٢-٩٥.
٣٠. تقول مجتزأة من الجنيزَة في القاهرة أن ابن كلّس عقد مجالس لنخبة ضمت فقهاء وكتّاباً وفلاسفة ومتكلمين من مختلف الديانات والمذاهب. انظر مارك كوهين وساسون سوميخ، "في بلاط يعقوب بن كلس: مجتزأة من جنيزة القاهرة"، *The Jewish Quarterly Review*، ٨٠ (١٩٩٠)، ص٢٨٣-٣١٤. لكن لا يوجد ما يوحي بأنه قد كتب شخصياً أعمالاً من مثل الرسالة المذهبة.
٣١. المذهبة١، ص٤١/١٠-١١؛ المذهبة٢، ص٤٣/١-٢. أورد هذا العنوان بوناوالا، بيبليوغرافيا، ص٣٢، رقم ١٠، من ضمن كتابات أخرى لعبدان، لكنه لم يذكر أي مخطوطة.
٣٢. المذهبة١، ص٥٦/٢٢-٢٤؛ المذهبة٢، ص٦٤/١٥-١٧. بخصوص هذه الرسالة انظر مقالة ستيرن، "الإسماعيلية الضالة"، ص١١-١٣، ٢٤-٢٥، ونُشرت أيضاً في كتابه *Studies*، ص٢٥٨-٢٦١، ٢٧٦-٢٨١.
٣٣. المذهبة١، ص٤٣/٢٢؛ المذهبة٢، ص٤٦/١٥-١٧؛ بوناوالا، *Biobibliography*، ص٦٨، رقم ٦١.
٣٤. المذهبة١، ص٣٥/١٥-١٦؛ المذهبة٢، ص٣٣/١٣-١٤. ومع ذلك فقد أضاف عارف تامر حاشية في الطبعة الثانية تقول: "وهذه من ضمن الأعمال المفقودة للوزير ابن كلّس". ولا أدري من أين استقى هذه المعلومة.
٣٥. المذهبة١، ص٥٧/١١؛ المذهبة٢، ص٦٥/١٤؛ وانظر بوناوالا، *Biobibliography*، ص٥٨، رقم ١٧، ٦٧، رقم ٥٤؛ بوناوالا، "أعمال القاضي النعمان"، ص١١٢، رقم ١٧. وهنا يُصرُّ تامر، مرة أخرى، على اعتبار ذلك عملاً مفقوداً لابن كلّس.
٣٦. المذهبة١، ص٣٨/٧، ٤٣/٢٣، ٥٤/٢، ٥٦/ ٢٣، ٨٢/٤.
٣٧. المذهبة١، ص٤٣-٤/١.
٣٨. ستيرن، "الإسماعيلية الضالة"، في كتابه *Studies*، ص٢٥٧-٢٨٨.
٣٩. وهي ستكون، وفقاً للتفاسير الإسلامية التقليدية، إما الآيات السبع للفاتحة أو السور السبع الأول في القرآن؛ انظر ريغيه بلاشير، القرآن (باريس، ١٩٨٠)، ص٢٩٠.
٤٠. المذهبة١، ص٤٦، ٧٠؛ المذهبة٢، ص٥١، ٨٥.

٤١. **المذهبة١**، ص٧٤/١٠-١٨؛ **المذهبة٢**، ص٩٠.
٤٢. **المذهبة١**، ص٧١/١٣-١٩؛ **المذهبة٢**، ص٨٦/٢٢-٤/٨٧.
٤٣. **المذهبة١**، ص٧٩/٥-٨؛ **المذهبة٢**، ص٩٨/١٥-١٩. وعلينا تصحيح كلمة "البقية" لتصبح "التقية" بحسب رأي مادلونغ في مقالته "في الإمامة"، ص٨٨، الحاشية ٢٣٣. وتستخدم كلمة "جرم" في نصوص الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية، والنصوص العربية من الأفلاطونية المحدثة عموماً، للإشارة إلى الأجسام العلوية، بينما تستخدم كلمة "جسم" للإشارة إلى الأجسام الطبيعية المادية. وتستخدم الكلمتان أحياناً كمترادفتين، ولو أن شيئاً من الغموض يبقى يلفّهما.
٤٤. **المذهبة١**، ص٦٩/١-٢؛ **المذهبة٢**، ص٨٣/١٣-١٤.
٤٥. مادلونغ، "في الإمامة"، ص٨٨-٨٩؛ دفتري، **الإسماعيليون**، (ط١)، ص١٧٧-١٧٨؛ (ط٢)، ص١٦٤-١٦٥.
٤٦. لنتذكر أن هذا الاسم لم يظهر في **المذهبة١**، بينما ورد في عدة مناسبات في **المذهبة٢**.
٤٧. مادلونغ، "في الإمامة"، ص٩٠-١٠١.
٤٨. حول مفهوم "الغلو" انظر دانيال دو سميت، "غلوّ" في م. ع. أمير-معزي (مح.)، *Dictionnaire du Coran* (باريس، ٢٠٠٧)، ص٢٩٢-٢٩٥.
٤٩. **المذهبة١**، ص٣١/١٥-١٧، ٧٠/١٨-١٩، ٧٥/٢٠-٢٥؛ **المذهبة٢**، ص٢٧/١٣-١٥، ٨٦/٢، ٩٣/١-٥.
٥٠. بخصوص هذه المسألة انظر مقالة دانيال دو سميت "حول سلطة العقل وسلطة فرضه في الشريعة وعند الإسماعيليين في القرنين العاشر والحادي عشر" في مجلة *Mélanges de l›Université Saint-Joseph*، ٦١ (٢٠٠٨)، ص٥١٥-٥٤٤.
٥١. يقول المؤلف أنه سمّى رسالته المذهبة لأنها تُذهبُ إغراءات الشيطان وتنير قلوب العلماء بالإيمان، وواضح أن في ذلك إشارة إلى الآية القرآنية ﴿وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ (٨:١١). انظر **المذهبة١**، ص٢٨/١٢-١٣؛ **المذهبة٢**، ص٢١-٢٢/١. ويأخذنا ذلك إلى التساؤل حول القراءة الأخرى، المذْهَبة (أي المطلية بالذهب)، التي قال تامر إنه وجدها في مخطوطة أخرى، وهو ما أخذ به فؤاد سيزجن في كتابه *Geschichte des arabischen Schrifttums*، Band١ (ليدن، ١٩٦٧)، ص٥٧٧، الحاشية ١٢.
٥٢. أول محاولة لتحليل منظم للرسالة كانت لإيفس ماركيه عبر مقالته "خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان من خلال الرسالة المذهبة"، *Bulletin d›Etudes Orientales*، ٣٩-٤٠ (١٩٨٧-١٩٨٨)، ص١٤١-١٨١. ولا يُظهر ماركيه أي شكوك بخصوص نسبة الرسالة إلى النعمان.
٥٣. **المذهبة ٢**، ص٤٢.
٥٤. **المذهبة ١**، ص٤٠/٢٣-٩/٤١؛ **المذهبة٣**، ص١٦٦/١٢-١٦٧/٥. غير أن الجملة الأخيرة في **المذهبة ٣** تصف الصورة الإنسانية بأنها "آخر المطبوعات".
٥٥. انظر دانيال دو سميت، "أثر الفارابي في نظرية حميد الدين الكرماني حول العقل والنفس"، في بيتر أدمسون، مح.، *In the Age of al-Farabi: Arabic Philosophy in the fourth/ tenth Century* (لندن، ٢٠٠٨)، ص١٣١-١٥٠.
٥٦. ماركيه، "خاطرة فلسفية..."، ص١٥٨، ١٦٢-١٦٤؛ ماركيه، "إخوان الصفاء والإسماعيلية"، في *Convegno sugli Ikhwan as-Safa* (روما، ١٩٨١)، ص٧٨؛ ماركيه، *La philosophie des alchimists et l'alchimie des philosophes* (باريس، ١٩٨٨)، ص٧٤.

٥٧. ويرى المؤلف، سيراً على نهج المقطع المترجم أعلاه، أن الصورة الإنسانية ظهرت في عالم مظلم ومُحرِق اختفى منه النور. ويدعم ذلك باقتباس من كتاب عبدان، كتاب الابتداء، الذي يروي حديثا يقول إن آدم تحول إلى اللون الأسود وهو يهبط من الجنة؛ ثم بدأ يستعيد لونه الأبيض بعد توبته، وعلى مدى ثلاثة أيام، كل يوم ثلث منه (المذهبة ١، ص٤١/٩–١٥؛ المذهبة ٢، ص٤٣/١–٧). ونجد إشارة إلى الحديث نفسه في النصوص الدرزية؛ انظر أيضاً دانيال دُو سميت، رسائل الحكمة الدرزية، المجلد ١ و٢. مقدمة وتحقيق نقدي وترجمة مع تعليقات على الرسائل المنسوبة إلى حمزة بن علي وإسماعيل التميمي (لوفان، ٢٠٠٧)، ص٢٤٥.

٥٨. المذهبة١، ص٣٦/٥–١٦؛ المذهبة٢، ص٣٤/١٦–٣٥/١٥؛ المذهبة٣، ص١٥٩/٢–١٦؛ المذهبة٤، ص٦٨/٩–٦٩/٦. واعتمدت ترجمتي على المذهبة١ و٣ التي تبدو أقل تحريفاً من ٢.

٥٩. هالم، *Kosmologie*، ص٩٠–١٠٠؛ ستيرن، *Studies*، ص٢٦–٢٩.

٦٠. هذه هي تصحيحاتي على النص، المحرَّف كما هو واضح في كلتا الطبعتين، والتي تقرأ "أَيْسَ من أيس". وهذا في الواقع هو تعريف الإبداع كما صاغه الكندي؛ انظر رسائل الكندي الفلسفية، تح. م. أبو رضا (القاهرة، ١٩٥٠)، مج١، ص١٨٢–١٨٣. وقد استُخدمت المصطلحات نفسها من قبل السجستاني في كتاب الينابيع والكرماني في راحة العقل. وأشير إلى دراستي بالفرنسية عن راحة العقل، *La Quiétude de l'Intellect* (لوفان، ١٩٩٥)، ص٤٢–٤٣، ١١٩.

٦١. المذهبة١، ص٥٤/٥–١٠؛ المذهبة٢، ص٦١/٥–١١.

٦٢. المذهبة١، ص٧٨/٢٣؛ المذهبة٢، ص٩٨/٧–٩. وقد صحّحت عبارة التسعة الكروبية في كلتا الطبعتين واستبدلتها بالسبعة الكروبية.

٦٣. انظر ترجمة المقطع أدناه، ص٣٢٢.

٦٤. المذهبة١، ص٧٨/٢٢–٢٣؛ المذهبة٢، ص٩٨/٥–٧. وجرى تحليل هذه القائمة المختلفة، التي تظهر فيها الأسماء الثلاثة الأولى للحدود المبهمة، في عدة أعمال إسماعيلية معاصرة، من قبل هالم، *Kosmologie*، ص٩٠–٩٤.

٦٥. هالم، *Kosmologie*، ص٩٢.

٦٦. انظر المذهبة١، ص٣٤/٣؛ المذهبة٢، ص٣١/٥–٦.

٦٧. وبكلمات أخرى، فإنها تأتي بالمادة نزولاً نحو المستويات الدنيا في الهرمية. حول المفهوم الإسماعيلي للمادة من جهة عبورها انطلاقاً من الحدود العلوية هبوطاً عبر مستويات الهرمية العلوية والأرضية، مانحةً البقاء والعلم لكل مستوى، انظر: دو سميت، رسائل الحكمة الدرزية، ص٥٩–٦٠.

٦٨. المذهبة١، ص٥٣/٤–١٩؛ المذهبة٢، ص٥٩/١٧–٦٠/١٤.

٦٩. المذهبة١، ص٧١/٨–١٩؛ المذهبة٢، ص٨٦/١٨–٨٧/٤؛ انظر مقالة إ. ماركيه حول "القاضي النعمان وسبعات الأئمة" في مجلة *Arabica*، ٢٥ (١٩٧٨)، ص٢٢٦–٢٢٨.

٧٠. بخصوص النظامين اللذين طورهما كلّ من الفارابي والكرماني، انظر: إيّان ر. نيتون، *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy*... (ريتشموند، سورّي، ١٩٩٤)، ص١١٦، ٢٢٨؛ إضافةً إلى دو سميت، "أثر الفارابي"، حيث بيّنت أن هذه المطابقة هي أقل وضوحاً عند الكرماني مما هي في مصدره الفارابي.

٧١. ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية للقاضي النعمان"، ص١٤٨–١٥٠، حيث نسب ذلك إلى افتقار النعمان للصرامة، إن لم يكن للمقدرة في المسائل الفلسفية.

٧٢. ترجمت هذه الجملة المحرَّفة بحُريّة، لكن من المؤكد أنه يجب استبدال "أنس" ب"أيس".

٧٣. المذهبة١، ص٦٠/٢٢–٦١/١٨؛ المذهبة٢، ص٧١/١٢–٧٢.
٧٤. انظر بول ووكر، *Early Philosophical Shiism* (كمبريدج، ١٩٩٣)، إضافةً إلى دو سميت، *La Quiétude de l›Intellect*؛ هالم، *Kosmologie*، ص١٣٦.
٧٥. المذهبة١، ص٦٤/١٩–٢٤؛ المذهبة٢، ص٧٦/ ٢٠–٧٧/٣.
٧٦. حول هذه العقيدة الناجمة عن تفسير خاص للترجمة العربية لأفلوطين، انظر كتابي، *Empedocles Arabus* (بروكسل، ١٩٩٨)، ص٩٦–١١١؛ ماركيه، "خاطرة فلسفية..."، ص١٤٤، حيث يعثر هنا على مزيد من عدم التطابق الذي ربما يبرهن على مزيد من قلة الفطنة الفلسفية عند النعمان.
٧٧. المذهبة١، ص٧٩/١٢–١٥؛ المذهبة٢، ص٩٩/٢–٥. ويتبع ذلك مقطع شديد التشويش يصف أوجه التقابل بين العالم العلوي والإنسان باعتباره الكون الصغير، حيث يتجلى انسجام الأفلاك في تكوين الإنسان.
٧٨. المذهبة١، ص٤٧/ ١٠–١٣؛ المذهبة٢، ص٥١/١٦–٢١؛ المذهبة٣، ص١٧٥/١٩–١٧٦/١.
٧٩. المذهبة١، ص٧٣/٥–٨؛ المذهبة٢، ص٨٨/١٢–١٦.
٨٠. المذهبة١، ص٣٥/١–٢، ص٥٥/١٤–١٥، ص٨٤/٤–٥؛ المذهبة٢، ص٣٢/١٥–١٧، ص٦٢/١٩، ص١٠٥/١٨–٢٠. إن إزدواجية الجنس عند الحدود هو من خصائص التفسير الإسماعيلي لفيضية الأفلاطونية المحدثة. ونجدها أيضاً عند أبي عيسى المرشد في الرسالة وفي الرسائل الدرزية، وقد بُنيت على الآية القرآنية نفسها. انظر دو سميت، "رفع قيمة العنصر الأنثوي عند الإسماعيليين الطيبيين: حالة عهد السيدة أروى الصليحية اليمنية"، في مجلة *Mélanges de l'Université Saint–Joseph*، ٥٨ (٢٠٠٥)، ص١١١–١١٢، إضافةً إلى كتابي *Les Épitres sacrées des Druzes*، ص٥٠–٥٢.
٨١. نجد ملامح من المخطط الخماسي في العديد من نصوص الإسماعيليين من القرن العاشر، وكذلك في الرسائل الدرزية. انظر هالم، *Kosmologie*، ص٦٧–٧٤، و دو سميت، *Les Épitres sacrées des Druzes*، ص١٦٩–١٧٠.
٨٢. حول التناقض الواضح بين هذه الأنظمة انظر ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية"، ص١٦٩–١٧٠.
٨٣. وهكذا، فإن إحدى نقاط الخلاف بين مؤلفي ما سُمي بالمدرسة الفارسية المتنوعين تمحورت حول مسألة ما إذا كانت النفس الإنسانية أثراً أم جزءاً من النفس الكلية. انظر دو سميت، "Die... isma'ilitischen Denker des 10. Und frühen 11" في أولريتش رودولف، مح.، *Philosophie in der islamischen Welt*، مج١ (بازل، سيصدر).
٨٤. المذهبة١، ص٤٢/١٤–٤٣/٦؛ المذهبة٢، ص٤٤/١٩–٤٥/١٩؛ المذهبة٣، ص١٦٩. وتوجد في المذهبة٣ جملة بعد عبارة "البكاء الذي يصاحب انفصال النفس" لم ترد في كلتا طبعتي تامر، وذلك في أعقاب قفزة من الشيء نفسه إلى الشيء نفسه: "من عالمها النفيس حيث تبكي بمرارة بسبب مفارقتها لعالمها وارتباطها بعالم قاتل. وهي تتعذب برغبتها في العودة إلى العالم الذي منه كان ظهورها".
٨٥. وطبقاً لماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص١٥٣، فإن الطبائع الأربع هي التي ستشكل الأسس الخاصة بالنفس، والتي تُضيف إليها النفس النباتية والنفس الحيوانية.
٨٦. وكما يلاحظ ماركيه في "خاطرة فلسفية..."، ص١٥٣، فإن مؤلف المذهبة يختلف بوضوح مع إخوان الصفاء حول هذه النقطة، حيث يرى هؤلاء أن النفس العاقلة تدخل جسم الطفل في سن الرابعة. انظر كارميلا بافيوني، "*L'embryologie islamique*..."؛ في بريسون، وكونغوردو، وسولير، مح.، *L'embryon: formation et animation* (باريس، ٢٠٠٨)، ص٢١٨–٢١٩.

٨٧. المذهبة١، ص٤٤/٢-٦؛ المذهبة٢، ص٤٧/٣-٨؛ المذهبة٣، ص١٧٠-١٧١.
٨٨. المذهبة١، ص٨١/٦-٩؛ المذهبة٢، ص١٠١/١٥-١٩؛ وذكر النفس الحسية والنفس النامية والنفس الناطقة.
٨٩. المذهبة١، ص٦١/٢٤-٦٢/٤؛ المذهبة٢، ص٧٣/٧-١٣.
٩٠. المذهبة١، ص٦٢/٢١-٢٢؛ المذهبة٢، ص٧٤/١١؛ وانظر أرسطو، دوأنيما، II، ١، ٤١٢آ٢٧-٢٩. حول تفسير هذا التعريف في الأدب الإسماعيلي الفاطمي وما قبل الفاطمي، انظر دانيال دو سميت، "Perfectio prima-Perfectio secunda ou les vicissitudes d›une notion..." في مجلة *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*، ٦٦ (١٩٩٩)، ص٢٦٣-٢٦٩.
٩١. المذهبة١، ص٦٥/١١-١٢؛ المذهبة٢، ص٧٧/١٨.
٩٢. المذهبة١، ص٦٥/٧-٦٦/١؛ المذهبة٢، ص٧٧/١٢-٧٨/١٢. إن هذا المقطع بكامله ورد مشوشاً ومحرّفاً في كلتا الطبعتين، وفيه أورد المؤلف عدة تعاريف للمعرفة والعلم.
٩٣. المذهبة١، ص٦٤/٧-١٤؛ المذهبة٢، ص٧٦/٧-١٤. والمؤلف متحرّص جداً تجاه محتوى هذا "العلم"، وهذا منسجم مع ممارسات النصوص الإسماعيلية. انظر دو سميت، "Loi rationnelle et loi imposée"، ص٥٤٠-٥٤١.
٩٤. بخصوص التناقضات حول هذا الموضوع والناتجة عن تمازج هذين النظامين، انظر ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص١٧٠-١٧٣.
٩٥. المذهبة١، ص٣٤/٢-١٣، ص٥٤/١٣-١٨، ص٦٠/١٨-٢١؛ المذهبة٢، ص٣١/٤-١٥، ص٦١/١٤-١٨، ص٧١/٩-١١.
٩٦. المذهبة١، ص٨١/١٢-١٥؛ المذهبة٢، ص١٠٢/٤-٦؛ ويفسّر ماركيه تعبير "شمس العقل" على أن الإمام يعمل وسيطاً، كالشمس، بين الإنسان والعالم الروحاني، الممثّل هنا بالعقل الكلي، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص١٥٣.
٩٧. المذهبة١، ص٦٢/٢٥-٦٣/١٣؛ المذهبة٢، ص٧٤/١٦-٧٥/٦ (والمقطع في كلتا الطبعتين مشوّش ومحرّف).
٩٨. المذهبة١، ص٧٤/٥-٧؛ المذهبة٢، ص٩٠/١-٣؛ وانظر المذهبة١، ص٧٤/١٩- ٧٥/١؛ المذهبة٢، ص٩١/١-٩، ص٩٧/١٦-١٧.
٩٩. ماركيه، "خاطرة فلسفة ودينية..."، ص١٦٢-١٦٤، حيث يعتقد أنه عثر في الرسالة المذهبة على نظرية تقول إن النفس كانت قد تجسّدت على الأرض في شخص آدم أولاً، ثم تنقلت تدريجياً، وهي تُطهِّر نفسها، عبر سلسلة من الأنبياء قبل اتحادها بنموذجها العلوي لحظة ظهورها في القائم. غير أن المقطع المتضمن لهذه القراءة بالغ الغموض والتحريف بحيث يستدعي الكثير من الحذر.
١٠٠. أودّ تقديم امتناني بهذه المناسبة إلى الباحث البارز إيفس ماركيه، الذي تدين له الدراسات الإسماعيلية بالكثير؛ انظر دو سميت، "إيفس ماركيه، وإخوان الصفاء والفيثاغورثية"، *Journal Asiatique*، ٢٩٥ (٢٠٠٧)، ص٤٩١-٥٠٠.
١٠١. إ. ماركيه، *Poésie ésotérique ismailienne. La Ta›iyya de 'Amir al-Basri* (باريس، ١٩٨٥)، ص٢٢٩.
١٠٢. انظر دو سميت، *La Quiétude de l'Intellect*، ص٢٢٩-٢٣٤، ٢٤٣-٢٥١، إضافةً إلى دو سميت، "أثر الفارابي على حميد الدين الكرماني". ولا تزال فرضيتي تلقى تحدياً من تاتسويا =

= كيكوتشي، "بعض المشكلات في فهم دو سميت لتطور الإسماعيلية..."، *Orient. Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*، ٣٤ (١٩٩٩)، ص١٠٦–١٢٠. ومهما كانت الحالة، تبدو لي الرسالة المذهبة وثيقة هامة تستدعي وضعها في الملف الحالي.

١٠٣. ماركيه، "خاطرة فلسفية ودينية..."، ص١٤٩–١٥٠، ١٨٠–١٨١؛ ماركيه، *La Philosophie des alchimistes*، ص٧٤.

١٣

الكون في الشعر:
نموذجان من الشعر الفلسفي الإسلامي بالفارسية

أليس سي. هنزبيرغر

كما أن العمارة وفن بناء الكاتدرائيات والكنائس قادرة على رواية حكاية تطور الأفكار المسيحية في أوروبا وخارجها، فإن فن الشعر قادر على تتبُّع مسارات الحياة الفكرية والروحية الإسلامية في العالم الناطق بالفارسية على مدى أكثر من ١٣٠٠ عاماً. والكنائس أكثر من مجرد عمارة، فهي تتضمن رسومات وحفراً على الخشب ونحتاً على الحجر، واستخدام الزجاج الملون والعباءات المزينة بالجواهر والكتب المزخرفة، وأعمال رصف الأرضيات والسقوف، والأعمال المعدنية، إضافةً إلى العديد من الأشكال الفنية الأخرى التي تطورت أساليب استخدامها على مدى قرون. وبالمثل، فإن الشعر الفارسي يتضمن العديد من الأساليب والصور الفنية ذات المكانة المحترمة التي تصوّر التغيير الذي حدث على مدى الزمان والمكان. ويكشف هذا التوأم من تواريخ الكاتدرائيات والشعر عن الدين، والمخاوف والمشاعر، إضافةً إلى الرؤى اليقينية والراقية لثقافتين تأسستا عميقاً في الدين. كما يُظهر أثر النظريات التقنية والتجارب، أي الحرفة والعقل الإنسانيان المكرسان لتحويل أكثر حالات التأمل والذكر ذات المعنى للبشرية إلى مصنوعات يدوية مادية معقولة وقادرة على لمس

النفس واستحضار العبرة إلى العين. ومن خلال سموها فوق حدود الزمان والمكان والوسيلة، فإن الإنتاج الفني يشهد على قدرة الناس، عبر العصور، على التعبير عن (أو استخلاص) عناصر غير ملموسة – الأفكار والمشاعر – وتحويلها إلى صور ملموسة تعمل، بطريقة معكوسة غير ملموسة، على التأثير بشكل ما في أذهان وقلوب الناس الآخرين.

لقد شهدنا على مرِّ القرون قيام مذاهب وأساليب في فن بناء الكاتدرائيات ونظم الشعر وانحسارها: فمدن بعينها أصبحت مشاعل للإبداع البصري لفترة لا تلبث بعدها أن يتضاءل أثرها ويضمحلّ، وبرز فنانون وكتاب عملوا بصورة مماثلة إما في ضوء الشهرة أو في غمرة السرية. والاعتراف بأن موجات التغيير والتطوير قد أثّرت في الشعر الفارسي بمقدار تأثيرها في الفن والعمارة المسيحية لا يُعادل القول بأن ما أتى لاحقاً متفوّقٌ على ما جاء سابقاً، وأن نوعاً من "التقدم" قد حصل على الدوام في أيٍّ من الحالين. وهذا يعني أنه ينبغي علينا أن نكون حذرين عندما ننتقد الاعتراف بقيمة كل عمل في زمانه ومكانه، إضافةً إلى زماننا ومكاننا في التاريخ، من أجل فهم النظريات الفنية التي في ظل تأثيرها نحيا ونعيش. وفي حالة الأدب، نحن بحاجة لفهم الغرض الذي من أجله جرى نظم أشعار معينة وتحليلها وفقاً لكيفية تحقيقها لذلك الغرض. وقد بيّنَ الشاعر عزرا باوند في كتابه آ بِ سي القراءة أن ضبط المصطلحات الموجود في العصور الوسطى قد تعرض للزوال[١]، ونحن بحاجة لإعادة اكتشاف هذا العلم الضائع. لكن المفردات ليست هي ما نحتاج لمراجعته فحسب، بل أغراض الشعر، بمعنى ماذا كان متوقعاً من الشعر أن يقدّمه.

والشعر الفارسي مشهور، بحق، بمآثره الشامخة من أشعار الحب والغزل الصوفية والنسكية، إلى جانب معالمه الشاملة من الملاحم الوطنية وتقاليده من النظم التعليمي والوعظي الواضحة المعالم. هذه هي بعض ما نسمّيه "أهداف" الشعر أو أغراضه. لكن الشعر باللغة الفارسية، كما هي الحال باللغة العربية، كان وسيلة أيضاً للتعبير عن الأفكار الفلسفية والدينية الإسلامية. وقد حظي هذا الشعر الفكري بتقديرٍ عالٍ بلغ درجةً بحيث أن قصيدة شعرية فلسفية قد تستثير مئات الصفحات من التعليقات النثرية في مناسبات معينة من قبل مفكرٍ آخر[٢]، والعكس بالعكس، فقد يحدث أن يكون عمل

نثري فلسفي مصدر إلهام لشاعر يتبنّى هذا العمل في صياغة شعرية[٣]. يضاف إلى ذلك أنه كثيراً ما جرى تحويل نصوص فلسفية إلى قصائد شعرية منظومة من أجل تسهيل حفظ التلاميذ لها؛ فباستطاعة التلاميذ استظهار الشعر المتضمن للمعلومات عن ظهر قلب بسهولة ويُسْر، فيستخدمونه بهذا الشكل كمُفَكِّرة أو مُذَكِّرة.[٤] وهكذا، فقد جرى تقبُّل الشعر عموماً كوسيلة لا تقتصر على التعبير عن الأفكار الفلسفية والفكرية والعقلية فحسب، وإنما للمجادلة دعماً لها. فكان الشعر بحد ذاته وسيلة نقل مناسبة للنطق بالحقائق العليا والجهر بها. بمعنى أنه إذا ما كان ثمة شيء نبيل وصادق، فمن الواجب تقديمه بلغة وصياغة نبيلة بصورة مساوية.

وسيتناول هذا الفصل تحديات نشأت في القرن العشرين ذات صلة بالشرعية، بل حتى بالمحتوى الشعري (أو "الشعرية")، لهذا الجنس من الشعر الفلسفي كما جرى استعماله في السياق الشعري الفارسي. ونجد بعض المجادلات وقد بنت على التمييز الحاد في الفارسية بين كلمتي "شعر" و"نظم"، وهو اختلاف قليلاً ما نلاحظه أو نشعر به في اللغة الإنكليزية. كما سنتعرض بنقد محدد لحالة الشاعر ناصر خسرو.

هل يمكن التعبير عن الفلسفة بصيغة شعرية؟ وفي هذه الحالة، هل تبقى فلسفة؟ هذا جزء واحد فقط من مناظرة طويلة حول نقاط القوة النسبية لهذين المسعيين، مناظرة تتساءل حول أيٍّ من هذين الاثنين، الفلسفة أم الشعر، يقرّبنا أكثر من الحقيقة، ومن فهم هذه الحقيقة الواقعة. وكان أفلاطون نفسه قد أكّد أنّ "للفلسفة نزاعاً مع الشعر"[٥] وأنه حرم الشعراء من جمهوريته الطوباوية التي كانت ستُحْكَم بطريقة حكيمة جداً من قبل فيلسوف، الفيلسوف – الملك المشهور، وليس من قبل الشاعر – الملك. لكن، لماذا كان ذلك؟ هل ثمة نزاع بين الفلسفة والشعر؟ لقد اعتبر أفلاطون – وهو أشعر الفلاسفة – الشعراء خطرين لأنهم يأخذون الناس بعيداً عن الحقيقة بدلاً من تقريبهم إليها. وطبقاً لنظرية أفلاطون في الصور، فإن هذا العالم ليس عالماً بالحقيقة وإنما صورة عنه فقط، ولذلك فإن اللغة التي تصف هذا العالم إنما هي صورة عن الصورة، ومسافة بعدها عن الحقيقة مضاعفة. ومن هنا كانت خطورة الشعراء. فالفلاسفة وحدهم هم الذين يقرّبون الناس من الحقيقة. غير أنّ أرسطو، تلميذ أفلاطون، كانت له وجهة نظر عن الحقيقة متباينة بالكلية تقول إن ما هو هنا والآن هو الحقيقي. فيكون

أرسطو قد دافع، من خلال وجهة النظر المخالفة تلك، عن الشعر باعتباره فناً نافعاً، ولم يعتبر الفن مجرد تقليد لتقليد. لقد كان يفكر بالدراما اليونانية؛ بدروسها التوجيهية في الأخلاق تُنشدها الجوقة التي تراقب التمثيل على المسرح. فالدراما اليونانية بكاملها، بنوعيها التراجيدي والكوميدي على السواء، كانت أشعاراً تشرح الحقائق الأساسية للوجود الإنساني. لقد دافع أرسطو عن الشعر باعتباره وسيلةً لتحقيق التطهير وتذكيراً بما هو نبيل وجيد من الأفعال الإنسانية وما هو دنيء منها ووضيع. ويجادل أرسطو، وهو يقارن التاريخ بالشعر، بأن الشعر هو فن اللغة الراقية أو السامية؛ وأن الشعر "أكثر فلسفيةً وأرقى من التاريخ؛ فالشعر يميل إلى التعبير عن الأشياء الشاملة، بينما يعبّر التاريخ عن الأشياء الخاصة".[٦] وبشكل ملحوظ، فإن ما كان أرسطو يعنيه بـ"الشعر" لم يكن النتاج النهائي، أي القصيدة الشعرية، فحسب، بل البويسيس (*poesis*)، أو فعل الفن نفسه، الفعل الإبداعي لصناعة الشعر. وعلينا أن نتذكر، في الحقيقة، أنّ بويسيس تعني حرفياً باليونانية "يصنع، أو يبدع" عموماً، وليس في مجال الشعر فقط.

أما الشعر الغربي فيواصل تأثره بالقول المأثور للشاعر اللاتيني هوراس المتضمن أن غرض الشعر ذو شقين، "التعليم والإمتاع"[٧] في آن معاً، وأن للشعر التعليمي، أو الشعر الذي يعلّم ويوجّه، تاريخٌ نبيل على الرغم من مهاجمة الرومانسيين له، ومن هؤلاء كيتس وشيللي،[٨] وشعراء القرن العشرين كأرشيبولد ماكليش وآي. آ. ريتشاردز.[٩] وتتضمن الملاحم والنصوص النسكية الفارسية كميات كبيرة من النظم التعليمي الذي يجد الناطقون بالفارسية متعةً في تعلمه. وللشاعر الذي يقوم بدور المعلم تاريخ طويل في الفارسية.[١٠]

لقد سعى الفلاسفة المسلمون، ومنهم الفارابي وابن سينا وابن رشد – إذا ما أردنا ذكر البارزين منهم – إلى جعل أقوال أرسطو حول الشاعرية (بويتكس) منسجمة مع بقية فلسفته من خلال التلخيص والتعليق والشرح الذي يتناول شاعريته تلك. وفي حين تبقى دراسة شاعرية الفلسفة الإسلامية خارج مجال هذه المقالة، إلا أنه يجدر بنا، ونحن ننظر في أهداف وأغراض الشعر الفلسفي، تذكُّر أن المقولات الشاعرية قد اعتُبرت أحد جوانب المنطق (كما في الهرمية: العرض، والجدل، والسفسطة، والخطابة، والشاعرية).[١١] والشعر فنٌّ قياسي يتمتع بمنطقه الخاص ذي المغزى وحديثه

البارع. وفيما يتعلق بالغرض، فقد وضّح إسماعيل م. دَحيات أنّ "الوظيفة الصحيحة للشعر"، بالنسبة لابن سينا، "هي الانتقال بالنفس نحو موقف يتضمن المتابعة أو التجنّب، وليس [كالخطابة] تقديم الفرضيات التي تؤكد أن شيئاً ما كائن أو غير ذلك".[١٢] وبكلمات أخرى، فإن هدف الشعر هو الزجّ بنا في الفعل.

ماذا نعني بالشعر الفلسفي؟ موسوعة برنستون للشعر (*Princeton Encyclopaedia of Poetry*) تزعم وجود سبيلين يكون الشعر من خلالهما فلسفياً. فالشعر قد يكون، أولاً، مجرد واسطة لنقل الأفكار، فيكون بهذا الشكل إعادة صياغة مبسّطة للفلسفة بصورة نثرية موجزة دون تغيير في المعنى. وثانياً، قد تتشابك الفكرة والشعر بطريقة معقدة جداً، تكون الذخيرة الفنية للأدوات الأدبية قد استُخدمت بالكامل، ويصبح الشعر معرّضاً للانهيار إذا ما نُزعت الفلسفة منه.[١٣] وتهدف هذه المقالة إلى تقديم نموذج واحد من كل من هذين الصنفين من الشعر الفلسفي: واحد لأبي العباس اللوكري (ت. حوالي ٥١٧/ ١١٢٣) وآخر لناصر خسرو (ت. حوالي ٤٧٠/ ١٠٧٧).

الشعر الفلسفي في الفارسية

ثمة مقاربات عديدة يمكن اعتمادها في سبيل معاينة هذا الجنس من الشعر الفلسفي باللغة الفارسية بصورة محددة. وفيما يلي أربعة طرق يحتمل أن تكون مثمرة في مثل هذه الدراسة.

بنظرة عامة، المقاربة الأولى قد تكون من خلال معاينة العدد الكبير من الشعراء الذين اعتمدوا موضوعات ذات طبيعة فكرية راقية إلى حدٍّ بحيث نالوا لقب "الحكيم" (وما زالوا يُكرّمون بهذا اللقب)، أي الشخص الذي ينشر "الحكمة" (التي تُترجم أحياناً wisdom وأحياناً philosophy). ويفرّق لقب "الحكيم" هؤلاء الشعراء عن غيرهم من حملة الألقاب الأخرى، كـ"مولانا" الذي اشتهر به الرومي. وتتضمن قائمة الشعراء "الحكماء" أسماء لامعةً مثل الفردوسي والسنائي من غزنة والنظامي من كنجه، الذين لا يُعتبرون مع ذلك فلاسفة، على الرغم من مكانتهم الفكرية المحترمة، ولم يُنتجوا كتابات فلسفية من هذا القبيل. وعلى سبيل المثال، فإن ملحمة الفردوسي الإيرانية

الرائعة، **الشاهنامه**، مليئة بالفرسان والمحاربين والملوك الذين أسسوا، أو حموا، أو هدّدوا رخاء إيران وأمنها بمآسي السلالات الحاكمة وقصص الحب التي استثارت تأملات الشاعر وتوجيهاته التعليمية حول الأغراض التي طرحها الله أمام الإنسان، كالمبادئ الأخلاقية الإنسانية والمعنى النهائي للوجود. ونال السنائي اعترافاً من الجميع بأنه أول من وضع الأفكار النسكية ذات الطبيعة الفلسفية العالية وصاغها نظماً، بينما نجد في الصفحات الافتتاحية لملحمة النظامي الرومانسية **هفت بايكر** ("الجمالات السبعة") نظماً فلسفياً حول الله، والعقل الكلي، والنفس الكلية، والمادة [أو الهيولى]، إضافةً إلى مديح للنبي محمد. ومع ذلك، فإن أيّاً من هذه الأعمال لا يمكن تسميته بالشعر الفلسفي. بينما وُجِد، من جهة أخرى، فلاسفة نظموا الشعر كأفضل الدين الكاشاني (ت. بعد ٦٥٤/ ١٢٥٦)[١٤] ونصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٢/ ١٢٧٤) وأوحد الدين الرازي (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢٠٩)، وربما أيضاً ابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧)،[١٥] لكن لم يكن أيٌّ منهم شاعراً.

المقاربة الثانية يمكن أن تكون من خلال استكشاف كيف تحدّث النقاد والمفكرون عن الفلسفة في الشعر الفارسي. وعلى سبيل المثال، إذا ما أخذنا أقدم مختارات الشعر الفارسي الباقية، **لُبب الألباب** لمحمد عوفي (كتب عام ٦١٧/ ١٢٢٠)، لوجدنا مدخلاً باسم أبي بكر محمد بن علي الخُسروي السرخسي الحكيم (ت. قبل ٣٨٣/ ١٠٠٥)،[١٦] الشاعر الذي خدم في البلاط الفكري للأمير الديلمي الزياري شمس المعالي أبي الحسن قابوس بن ووشمغير (ت. ٤٠٢/ ١٠١٢).[١٧] وجدير بالملاحظة أن العوفي أضاف لقب "الحكيم" وجعله جزءاً من الاسم الكامل للسرخسي، مبيّناً أنه كان يُعتبر شاعراً استحقّ هذه الكنية بجدارة. وبالتلاعب بالقسم الأول من اسمه يُطلق العوفي على خُسروي السرخسي لقب "ملك ممالك الخطابة" الحقيقي (خسروي ممالكي سوخن)، ويمتدح أشعار السرخسي بالقول تحديداً إنه "في حين يمكن أن يكون نظم الآخرين جيداً أو سيئاً، إلا أن نظم السرخسي مملوء بالحكمة حتى الحافة". ثم يذكر العوفي خمسة أبيات تدعو السامع "إلى معرفة الله عبر العقل وليس بالوهم". وفي القرن العشرين وصف الباحث الايراني بديع الزمان فروزانفَر، في كتابه **سوخن**

وسوخنواران، السرخسي باعتباره الشاعر الأول الذي مزج الأفكار الفلسفية بالصور الشعرية، وأضاف أن هذا الجنس أصبح بعد السرخسي أحد الخصائص الهامة جداً للأشعار الفارسية. ولا شك في أن مسحاً إضافياً لكتب المختارات سوف يكشف المزيد من الأمثلة على ذلك.

المقاربة الثالثة تكون بترتيب الشعراء أنفسهم ضمن فئات عريضة أو مدارس فلسفية تشبه ما يلي:

(١) العلماء العقلانيون المشّاؤون، وهم الفلاسفة والمفكرون الذين نظموا الشعر إلى جانب كتابة النثر. وفي الواقع، فإن أطول الأشعار الفارسية الباقية من فترة ما قبل شاهنامه الفردوسي هي قصيدة طبية مُهداة إلى أمير خراسان الساماني من نظم الطبيب حكيم الميسري (كتب ٣٨٠/ ٩٧٠)، وتصف مختلف أنواع العلل والأمراض وعلاجها.[١٨] ويقول الميسري إن العلاج لا يقتصر على الأدوية فقط، وإنما تضمنه أفكارنا الخاصة وصلواتنا وسلوكنا. والفيلسوف الأكثر شهرةً في هذه المجموعة هو ابن سينا، الذي كتب، إضافةً إلى أعماله الفلسفية النثرية المؤثرة، قصيدةً في النفس تُعتبر من الأشعار الفلسفية الهامة بالعربية،[١٩] مع أنه لم تصلنا منه مجموعة شعرية بالفارسية. أما من أبي العباس اللوكري، الفيلسوف وأستاذ الفلسفة وأحد أتباع ابن سينا، فلدينا قصيدة وشرحه لها (وهي التي تمّت دراستها أدناه).[٢٠] ونظم فخر الدين الرازي، المتكلم السنّي والفقيه والفيلسوف الذي عارض ابن سينا، قصيدةً تُعبّر عن فلسفته الخاصة، وأضاف إليها شرحه الخاص أيضاً.[٢١] وربما استطعنا اعتبار العالم والرياضي عمر الخيام واحداً من هذه الفئة لأن رباعياته تقدم نوعاً من فلسفة الحياة. ولدينا فيلسوفان رئيسيان من مدرسة أصفهان التي ازدهرت في القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، هما مير داماد ومير فِندِريسكي، اللذان نظما الشعر أيضاً. فقد نظم مير فِندِريسكي قصيدةً مشهورة تناولت موضوع حقيقة العرفان (أو الحكمة)، وذلك في ردٍّ مباشر، وبنفس القافية والوزن، على قصيدة لناصر خسرو.[٢٢]

(٢) متصوفة ممن نظموا الشعر (كالأنصاري والسنائي وعين القضاة والهمداني والنظامي والعطار والرومي)، إضافةً إلى تفريعات ضمت بعض الشعراء النسّاك أو المتصوفين ممن اعتنقوا أفكار ابن عربي وساروا على نهجه (كعراقي ومحمود

شبستري ومحمد شيرين مغربي وشاه نعمة الله والشيخ بهاء الدين العاملي وجامي وفيض كاشاني).

(٣) المدرسة الإشراقية التي تطورت ونمت من تعاليم شهاب الدين يحيى السُهروردي. وكان السُهروردي قد حشر الكثير من أشعاره الخاصة في نصوصه الفلسفية من أجل توضيح النقاط التي كان يتناولها.

(٤) فئة الشعراء الإسماعيليين، التي ضمّت كلاً من ناصر خسرو ونزاري قوهستاني.

أما المقاربة الرابعة فيمكن تطبيقها على التفتيش عن العبارات أو الموضوعات الفلسفية على مدى قرون، بحثاً عن الأشعار التي تعاملت بطريقة مميزة مع العبارات أو الموضوعات الفلسفية، كالمحرك الأول، والواحد والكثرة، ونظرية أفلاطون حول الصورة والهيولى، وفيوضات أفلوطين عن الواحد، واللوغوس، والعقل (أو خِرَد)، والعقول العشرة، والعقل الفعّال، والنفس الكلية، والنفس الإنسانية المثلثة [الوظائف] (حكم العقل، وموازرة الروح للعقل، وطاعة الشهوات)؛ وتصنيفات أرسطو، ونظريات فيثاغورث الرياضية بخصوص الكواكب السيارة والموسيقى والأفلاك؛ ونظريات الأفلاطونية المحدثة الأخرى؛ والمنطق والرياضيات والطبيعيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات) وغيرها. ونستطيع، من خلال هذه المقاربة الكرونولوجية طلباً للمفردات الفلسفية، تناول التفاسير القرآنية المنظومة شعراً من القرن التاسع عشر كتلك التي لنور علي شاه أصفهاني، وقصائد القرن العشرين لبروين إعتصامي، المرأة التي كتبت بأسلوب كلاسيكي وكثيراً ما جرت مقارنة قصائدها بقصائد السنائي وناصر خسرو.

أما القصيدتان الفلسفيتان المنسوبتان إلى اللوكري وناصر خسرو، اللتان تمّت دراستهما هنا، فتوفران مقارنةً ملائمة لأنهما لم تكونا من نظم شاعرين انحدرا من خراسان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي واشتهرا كتلميذين ومعلمين وكاتبين في الفلسفة فحسب، بل وشارك كل واحد منهما بصورة فعّالة في توسيع مجال اللغة الفارسية، واعتبراها وسيلة نقل تتلاءم كُلّياً مع الفلسفة.

وكان اللوكري، الذي يُعدُّ من أشهر تلامذة ابن سينا، قد ترك لنا قصيدته أسرار

الحكمة، التي مزجت الفلسفة بالتفسير. أما ناصر خسرو، الإسماعيلي الذي اشتهر بعدة كتابات فلسفية رئيسية كجامع **الحكمتين**، و**زاد المسافرين**، و**خوان الإخوان**، و**غشايش ورهايش**، و**وجه الدين** – وأي واحد منها يكفي لمنحه لقب الفيلسوف – فقد ترك لنا أيضاً مجموعة هامة من الأشعار الفلسفية التي بقيت طوال السنوات الألف الماضية موضع نظر بأنها من بين أعلى مستويات الإنجازات الشاعرية.[٢٣]

أبو العباس اللوكري، الفيلسوف والشاعر

انتشرت الفلسفة اليونانية القديمة بسرعة في مختلف أرجاء العالم الإسلامي، عن طريق صنعة الترجمة أولاً، ثم عبر شبكة من التلاميذ والأعوان الذين وجدوا إلهامهم في أعمال ابن سينا الأصلية ومعالجته الثورية لميتافيزيقيا أرسطو.[٢٤] وكان ابن سينا قد كتب جميع أعماله، ما عدا واحداً[٢٥]، باللغة العربية، لغة الخطاب بالنسبة للباحثين من جميع الديانات في الأراضي ذات الأغلبية المسلمة. ومع ذلك فقد شهدت الأراضي الواقعة إلى الشرق من العراق، وحتى العقود الأولى من القرن العشرين، بروز اللغة الفارسية لغةً للفكر والديبلوماسية وأحاديث البلاط.[٢٦] ولذلك كان المعلمون بحاجة لإيجاد طرقٍ لإيصال الأفكار الفلسفية باللغة الفارسية بطريقة فعّالة. وكان أحد الذين لهم الفضلُ في نشر الفلسفة السينوية في المناطق الشرقية من العالم الإسلامي يدعى أبا العباس اللوكري، الذي تخضع سيرة حياته وكتاباته لدراسة مدققة حالياً على يد روكسانَ د. ماركوت، وهي دراسة زوّدت البحث الحالي بالكثير من المعلومات. وتعتبر ماركوت اللوكري "من الشخصيات الأكثر أهميةً في تاريخ نقل التراث الفلسفي المشائي من فترة ما بعد ابن سينا".[٢٧] أما معلم اللوكري الخاص، بَهمَنيار بن مرزوبان (ت. ٤٥٨/ ١٠٦٦)، فكان تلميذاً لابن سينا، بل وكان ابن سينا قد تولى تنشئته عملياً كولد له.[٢٨] وجرى نسْب اللوكري في الترجمات والسير الأساسية للمفكرين ورجال العلم، وإن شهرته كفيلسوف ومعلم للفلسفة وبوابة للأجيال اللاحقة من طلبة الفلسفة قد طبقت الآفاق. ويؤكد أحد أقدم هذه المصادر، **تتمة صيوان الحكمة** للبيهقي المصنَّف في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي،[٢٩] بصورة متشددة أنّ "علوم الحكمة

قد انتشرت في خراسان على يد الأديب أبي العباس [اللوكري]".[30] واستخدام صفة "أديب" يجب النظر إليها باهتمام خاص في سياقنا للفلسفة باعتبارها تلقي ضوءاً كشافاً على الصفة الأدبية لكتاباته.[31] وكان اللوكري قد كتب باللغتين العربية والفارسية، وقد وصلتنا نماذج من أشعاره وكتاباته الفلسفية بكلتا اللغتين.[32]

ومن حسن الحظ أنْ بقيت لنا واحدة من الأدوات التعليمية التي أعدّها أبو العباس اللوكري نفسه لتلامذته وللنشر الأوسع للفلسفة المشائية. وهذه الأداة هي عبارة عن كتاب مركّب يتكون من قصيدة وشرحه لهذه القصيدة من تصنيف اللوكري نفسه، وقد نشرهما بعنوان **شرح قصيده-اى أسرار الحكمة (شرح قصيدة أسرار الحكمة)**.[33] وكان لهذا التصنيف سببان – إذ إن أحد أساليب التعلم التقليدية كان الحفظ عن ظهر قلب، والشعر أسهل للحفظ من النثر– دفعا اللوكري لنظم قصيدة لأغراض تعليمية سعياً لمساعدة تلاميذه في دراسة اختصاص الفلسفة. وقد شرح اللوكري أن هذا الشعر هو "قصيدة علمية"،[34] ثم ذكر فيما بعد، وعلى الصفحة ذاتها، قوله: "وهذا الشعر العلمي (إين شعر علمي)"، مستخدماً الوزن والقافية في نظم أشعار امتلأت بأسئلة شبيهة بتلك التي يسألها التلاميذ وتغطي الموضوعات الرئيسية في الفلسفة. ثم كتب بعد ذلك شرحه للإجابة عن هذه الأسئلة والتوسع في كل موضوع من الموضوعات. فكان المُنتج النهائي عبارة عن نسج تبادلي بين عدد من الأسطر الشعرية وصفحة أو اثنتين من الشرح النثري، تمخض عنه كتاب مقرر حقيقي مصمّم لجذب التلاميذ وتعليمهم في آن.

وقد شرح اللوكري في مقدمته للكتاب أنه رتّب **قصيدة أسرار الحكمة** في أربعة علوم من علوم الفلسفة (الحكمة): المنطق والطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، إضافةً إلى ما ذكر أنه علم الأخلاق العملية.[35] وما نلاحظه على الفور هو أن هذا الترتيب يُعنى بصورة أساسية بهرمية الموضوعات النظرية للفلسفة. فقد انقسمت الفلسفة المشّائية اليونانية إلى قسمين، نظري وعملي، ولكل واحد منهما ثلاثة أجزاء. فتكوّن القسم النظري من الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات) (التي ضمّت الموسيقى والفلك)، وتكوّن القسم العملي للفلسفة من الأخلاق، بالنسبة للفرد؛ والاقتصاد، بالنسبة للأسرة أو صاحب البيت (من اليونانية *oikonomos* أو "مدير

المنزل"، وبالفارسية "تدبير منزلي")؛ والسياسة بالنسبة لإدارة المجتمع عموماً.

ويشرح اللوكري بأن له غرضاً ثلاثي الأبعاد سعى إليه من خلال تصنيف هذه القصيدة وشرحها. وكان يقصد وجود ثلاث مجموعات من المستمعين في ذهنه: الأولى هي تلك التوّاقة للتعلم، "عندما يسمعون" (وهنا تشديد مضاف) هذه المشكلات يتحرض اهتمامهم بحيث يصبحون راغبين في تمكين أنفسهم بها واستيعابها، فتأتي الإجابات لتوفر الوعي بها، ثم يزجّون بأنفسهم لدراسة هذه العلوم وممارستها. ولقد أكدت على استخدامه كلمة "يسمعون" لأنها تذكّرنا بأن التعليم كان شفهياً وتضمّن الاستذكار عن ظهر قلب. والثانية هم أولئك الذين سبق لهم التمكن بهذه العلوم، فيصبح العمل الحالي عامل تذكير لهم، لأنه يتضمن "معظم الموضوعات الصعبة والمسائل الغامضة". فإذا لم تكن القصيدة كافية بنفسها لمثل هذا الشخص كي يستنتج الجواب بنفسه، فإن الشرح موجود تحت يده لاستخدامه كي يفهم. أما الهدف الثالث لـأسرار الحكمة فموجّهٌ باتجاه أولئك الذين يطبّقون الدروس المستفادة من القصيدة ويجادلون في معانيها الباطنة. وسيكون مثل هذا الشخص قد سبق واكتسب جميع الفضائل الإنسانية العشر، التي عدّدها اللوكري وصنّفها في مجموعات ثلاث: أربع فضائل روحانية، وثلاث جسمانية، وثلاث خارجية. الفضائل الروحانية هي الاعتدال والكرم والشجاعة والحكمة؛ والفضائل الجسمانية هي الصحة والقوة والجمال؛ والفضائل الخارجية هي الثروة والرفاق (و) القيادة والأسرة. وبعض العوامل الخارجية ضروري لتطوير ما هو كامن في كل إنسان – ما يكفي من المال لتجنّب المعاناة، والتدريب من قبل الأسرة، ونصائح الأصدقاء، وسياسة جيدة مع الحكام العادلين. وهكذا، تبدو قائمة اللوكري وكأنها تضم أربع فضائل خارجية. ولكن إذا ما نُظر إلى الأصدقاء والقيادة العادلة كعامل خارجي حتى بالنسبة للأسرة، أي "البلدة" أو "القرية" أو "الجماعة" أو "المدينة – الدولة"، عندها نستطيع قبول تعداده لثلاث فضائل خارجية، كي يصبح المجموع عشرة.[٣٦] ثم يضيف اللوكري شارحاً أنه لا يعني بـ"الشجاعة" ما يُفكّر به رجال الجيش، وإنما الوسَط الأمثل بين الجُبْن والتهور. ويختتم مقدمته بالقول إن الشخص الذي يكتسب هذه الفضائل بكاملها يستحق أن تُقال فيه قصائد المديح وأن يدوم ذكره.

والآن، إذا ما كانت الفلسفة النظرية مشتملة على الطبيعيات والرياضيات والميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، فلماذا وضع اللوكري المنطق في المرتبة الأولى؟ إنّ ذلك هو اتّباع [أو تقليدٌ] لنموذج وضعه بعض الفلاسفة المسلمون – وإن لم يكن كلهم – ممّن اعتبروا المنطق ليس جزءاً من الفلسفة نفسها، ولكنه أداة ضرورية بالأحرى لتطبيق الطريقة الفلسفية. فالمنطق، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، كان الواسطة[٣٧] أو الحرفة التي بواسطتها يتحقق الهدف الفلسفي، الذي هو العلم. وعندما احتاج بعض الفلاسفة للدفاع عن أنفسهم ضد النحويين، الذين قالوا إنّ أحكام النحو تكفي لتحليل المعنى في اللغة، ردّوا بالقول إنّ المنطق هو نحو النظر العقلي.[٣٨]

إنّ قيود المكان لا تسمح بتحليل شامل لكامل القصيدة الشعرية، لكنّ تسليط الضوء على بعض النقاط البنيوية سيساعد في إجراء مقارنة بين قصيدة اللوكري وتلك التي لناصر خسرو. فإذا ما نظرنا إلى قصيدة اللوكري رأينا الأهمية النسبية التي ينسبها إلى هذه التخصصات من خلال مقارنة عدد الأبيات الشعرية مع عدد صفحات التفسير والشرح:

الجـزء	القسـم	الأبيات الشعرية	الصفحـات
I	المنطق	22	22 (ص36–14)
II	الطبيعيات	50	29 (ص66–37)
III	الرياضيات	21	11 (ص78–67)
IV	الميتافيزيقيا (أو الإلهيات)	44	20 (ص98–78)
V	الأخلاق	12	4(ص103–99)
خاتمة		2	

إن كل سطر من قصيدة لوكري يطرح سؤالاً واحداً على الأقل، أو مفهوماً واحداً هاماً في الفلسفة، باستثناء القسم الافتتاحي حول المنطق حيث يحظى كل بيت من الشعر بصفحة تقريباً من الشرح، الأمر الذي يصوّر أهمية تعلّم طرائق المنطق ومصطلحاته قبل الشروع في دراسة الفلسفة. وتُفتتح الأسطر الأولى عند اللوكري، من ناحية بنيوية، باستعمال مصطلحات تقنية. وبإعلانه عن نظمه أشعاراً فكرية فإنه

يُحجم عن المساومة على أقواله من خلال طرحه مقدمةً تتناول موضوع الربيع أو الخريف أو الحب أو أي صنف آخر من الاستعارة المجازية:

> هل سمعت بالقياس وفهمت البرهان وتعلمت كل تعاليم المنطق عن اليونان؟ فأنا عندي بضعة أسئلة بحاجة للإجابة إذا ما كانت ألغاز المنطق سهلة بالنسبة إليك. لماذا عرضوا كل تلك الأشكال من المنطق القياسي، وماذا سيفعل العرض بهذه الأشكال والصور؟ لماذا تم تفضيل واحد من الثلاثة على الأخرى؟ ولماذا أُطلقت على الصنف الأول تسمية الأول؟

وجديرٌ بالذكر، إضافةً إلى ذلك، أنّ اللوكري يفتتح الكتاب المقرر هذا بالسؤال: أيٌّ هي الكلمة الأولى. فليست المفردات وحدها، ولا المصطلحات التي يجب على التلميذ معرفتها، بل وحتى الطريقة هي شأنٌ فلسفي. إن اللوكري يستخدم أدوات المنطق في تعليم المنطق. ومع ذلك، فالطريقة التي تُطرح بها الأسئلة يمكن أن تُقرأ وكأنّ التلميذ يطرح هذه الأسئلة على أستاذه، وتُظهِر صيغة السؤال الشرح والتفسير بصيغة الجواب: "سأقوم أولاً بتعريف 'القياس' ثم سأعلّق عليه وأشرحه". فالقصيدة تطلب تعريف العبارات وتحديدها، وشرح الاختلافات بين الأشياء العمومية والمخصصة، بين الأجناس والأنواع، بين السبب والنتيجة، وغيرها من أنواع القياسات الأخرى. وتعمل الأسئلة أيضاً على مخاطبة مسألة المنطق بصورة مباشرة، أي تنظر إلى مدى اتصافها بالأولية والأساسية، وكيف علينا فهمها. ويستشهد اللوكري بكتاب الشفاء لابن سينا لتعزيز شرحه مجادلاً بأن المنطق هو فن أو صناعة.[٣٩] وبما أن المنطق ينحرف نحو حقول أخرى، فقد اختتم تعليقه عليه بالقول إنه سيتناول نقاطاً بعينها في القسمين الخاصين بالميتافيزيقيا (أو الإلهيات) والطبيعيات.

يبتدئ قسم الطبيعيات بالأسئلة الأساسية المتعلقة بالحركة والسكون، وشرح بعض المفاهيم كالمادة الأولى والصورة والجوهر والعلل الأرسطية الفاعلة الأربع وعلاقة الطبيعة بالنفس الإنسانية. ثم ينتقل إلى أسئلة تتعلق بحركات السموات ودوران أفلاك النجوم والكواكب. ويأخذ الجواب المتعلق بدوران الأفلاك أربع صفحات ونصف الصفحة، ومع ذلك فهو يقول إنه سيعود إليه في قسم الميتافيزيقيا (أو الإلهيات).

ويصرّح اللوكري بأنه ليس بحاجة لتقديم البراهين حول النفس وجوهرها وغيرها من الأمور، لأن ثمة العديد من الكتب التي كُتبت حول هذه الموضوعات تحديداً، إلا أنه معني بصورة أساسية بتبيين علاقة النفس الإنسانية الناطقة بالجسم والعقل. كما يغطي أسئلة تتعلق بالعالم المادي، من مثل كيف للأشياء غير الدافئة أن تمنح الدفء للأشياء الأخرى؟ وكيف يكون للماء لون؟ وما سبب اللون اللازوردي الذي للسماء؟ وكيف نفسّر التفسّخ الحتمي للأجسام؟ بعض هذه الأمور له علاقة بالصفات التي يقول إنه سيتعمق فيها أكثر في القسم المتعلق بالميتافيزيقيا (أو الإلهيات).

لأول مرة يُشير اللوكري في السطر الأول من بداية القسم الثالث المتعلق بالرياضيات، وفي البيتين ٧٣ و٧٤ تحديداً، إلى انتقاله من موضوع إلى آخر، عارضاً بصورة فعلية لحجم بعض ما تتضمنه الرياضيات من مادتي الفلك والموسيقا على وجه التحديد:

> بالانتقال من ذلك إلى الرياضيات، تذهب أسئلتي لتتناول علمَي الفلك والموسيقا. من الواضح أن الأفلاك الأكبر هي الأعلى، بالقياس مع مداري زحل والمريخ.

ويبتدئ شرحه لهذين البيتين بالاستشهاد بالخلفية الفكرية التي أوردها بطليموس في تقديمه للرياضيات: "هذا ما قاله بطليموس في بداية الفصل التاسع من كتابه **المجسطي**، بأنّ البرهان قائم بأنّ أفلاك هذه الكواكب الثلاثة هي بهذا الترتيب... وأن فلك المريخ هو أخفضها،[٤٠] يعلوه فلك المشتري، ثمّ فلك زحل فوق المشتري. وليس هناك من شكٍّ حول ذلك". لكنّ اللوكري يقول في الصفحة التالية إنه يختلف مع بطليموس، ومع آخرين، بخصوص تسلسل الكواكب. ويقدم اللوكري المعلم لتلاميذه تاريخاً وعرضاً لمختلف جوانب هذه المناظرة. ويكرّس في قسم الرياضيات قدراً هاماً من اهتمامه لنظرية موسيقا الأفلاك عند فيثاغورث، وكيف أن الموسيقا وصوت الكلام والأصوات الأخرى تؤثر في النفس. ويقوده ذلك إلى طرح أسئلة حول جميع الحواس، ولا سيما حاسة الذوق: كيف يمكن لأحد الأجسام أن يتذوق وآخر لا (ص٧٣) وهما على صلة على مستوى العلم؟[٤١] ويوصله جوابه عن هذا السؤال إلى أحكام الشعر

وتقطيع الأبيات الشعرية، والطرق التي يختلف بها عن النثر.

ويشكل القسم الرابع، الذي يتناول الميتافيزيقيا (أو الإلهيات)، ثاني أطول قسم في القصيدة، حيث يتضمن أبياتاً في الكلام (أو الثيولوجيا)، متّبعاً النهجَ السائد في زمانه. ولا يقتصر البيت الأول عند اللوكري على بيان الانتقال من موضوع إلى آخر فحسب، بل ويقدّم استعارةً نجد صدىً لها في قصيدة ناصر خسرو:

ما دمنا قد انتقلنا من الرياضيات إلى الإلهيات (الميتافيزيقيا)، فانطق،
فأنت وأنا والسؤال الملحف نقف هناك في الميدان.[٤٢]

إنه يطلب تفسيراً وشرحاً لكوزموغونية [علم نشأة الكون] الأفلاطونية المحدثة، أي للنفس والعقل والله من فوقهما، وكيف للسببية أن تدخل في الصورة. "بما أن النفس والعقل هما شيء واحد، والعلة الأولى واحدة، فما الذي يُفسّر الحركات والعلاقات المختلفة للعقول والأنفس والكواكب والأفلاك؟"[٤٣] فسعادة النفس تتحقق بكمالها، ويكمن كمالها في معرفة جوهرها، ومعرفة الوجود الواجب الوجود، والعقول الفعّالة، والنفوس العلوية والأرضية.[٤٤] وتستمد النفس مسرّتها من ممارسة تلك الأفعال المؤدية إلى تحقيق كمالها. ومن الموضوعات الأخرى التي تضمّنها هذا القسم، صفات الله، والسبيلان على الدرب الموصلة إلى العلم: السببية، والكون والفساد.

أما القسم الخامس والأخير، في الأخلاق (عمليات وخلقيات)، فيطرح أسئلة تتعلق بعلل المبادئ الأخلاقية، وما إذا كانت من صلب طبيعة الترتيب الطبيعي للنفس الإنسانية، التي يُنْعِمُ بها المصوّر، أم أنها نتيجة للمزاج. ويتّصل بذلك التعليم، كيف نستطيع تفعيل الحدس الإلهي داخل كل فرد منا ("بي حدس قدسى مردُم همه شَوَدْ عالم").[٤٥] ومع ذلك يفترض اللوكري، انسجاماً مع تفكير زمانه، وجود اختلافات فطرية بين الأجناس، فيسأل كيف يمكن إيصال الخصال الشخصية من شخص إلى آخر، "فطبيعة الهندي لن تصبح أبداً طبيعة للتركي".[٤٦] وتتميز أسئلة الأخلاق والتعليم في بيئة مسلمة بأن لها قاعدة جادة وخطيرة، وهي المصير النهائي للنفوس بعد الموت، وكيفية التزام أفعال الجسم بالنفس. وبما أن هذه القصيدة هي شعر فلسفي لا ديني، لذلك فقد اكتفى اللوكري بتخصيص اثني عشر بيتاً من الشعر وبضع صفحات من

الشرح لتلخيص الردّ الفلسفي على هذه الأسئلة الفضفاضة. لكن، وكما لاحظ ماركوت، فإن "بعضاً من أهم الطروحات الفلسفية قد ضُمِّنَت في ١٥١ بيتاً من قصيدة اللوكري الفارسية، التي تبقى ذات قيمة تعليمية كبيرة بالنسبة للتلاميذ الذين لا يعرفون العربية. وربما كانت القصيدة عاملاً مساعداً للناطقين بالفارسية لتحقيق استيعابٍ وتمثُّلٍ للمصطلحات العلمية العربية".[٤٧]

ويختتم اللوكري القصيدة ببيتين من الشعر حول الغرض من نظمها، ويعلّق بالقول إنه قد تعامل مع المادة العلمية بطريقتَي الشعر والنثر.

> كان هدفي من طرحي لأسئلتي حول كل واحد من هذه الأمور الوصول إلى معرفة المُبدِع، خالق السموات والأرض. ولأغراض نفعية قمت بتجميع هذه المفاهيم وأجبت عنها كلها بطريقتَي الشعر والنثر.[٤٨]

وما نراه في قصيدة اللوكري الفلسفية، إذاً، إنما هو أشعار مستخدمة لأغراض تعليمية، لم تقتصر على الدروس الأخلاقية التي يمكن ملاحظتها عند فردوسي على سبيل المثال. وأراد اللوكري من تلامذته استظهار القصيدة بحيث يتمكنون من تقبّلها وتمثّلها، ويصبح كامل إطار عمل الفلسفة حاضراً أبداً لديهم. وستتوفر لديهم على الأقل معرفة نوعية الأسئلة المطروحة. لكننا لا نرى عنده الوقار والخشوع لله اللذين يظهران عند كلٍّ من الفردوسي والنظامي. فالوقار يُشكّل عندهما جزءاً عضوياً من استهلال عمليهما الفنيين. وقد أورد هذان الشاعران ثناءً وحمداً لله تعالى في بداية أعمالهما بما يساوي دعاء عدد المسلمين الذين يتوسلون اسم الله قبل مباشرة أعمالهم أو خطاباتهم أو سفرهم. غير أن اللوكري كان يكتب قصيدة شعرٍ علمانية لا دينية، ومع ذلك فقد أقرّ في ختام القصيدة بأن الفلسفة اليونانية هي طريقة صحيحة لفهم الإله القرآني، خالق العالمين: الروحاني والطبيعي.

قصيدة فلسفية لناصر خسرو

أنتجت المناطق الشرقية من خراسان النابضة فكرياً، قبل اللوكري بحوالي قرن من

الزمان، نجماً في البحث والآداب هو ناصر خسرو. وتجلّت أهداف كتابات ناصر خسرو الهامة في شرح معتقدات وعقائد الإسماعيليين من أجل استقطاب المؤمنين إلى المذهب، والدفاع عنه فكرياً ضد مُنكريه. وإنّ نجاحاته في تحقيق هذه الغايات، إضافةً إلى ولائه للخلافة الإسماعيلية الفاطمية المتمركزة في القاهرة، أثارت ضده أعداء شرسين تهددوا حياته بالخطر، ففرّ من خراسان شرقاً وأمضى بقية سنوات حياته في المنفى في سلسلة جبال بامير، التي تمتد اليوم عبر أجزاء من دول أفغانستان والصين وقيرغيزيا وباكستان وطاجيكستان الحديثة.

وكان ناصر خسرو، الذي ورد ذكره في أشهر كتب المختارات الأدبية، قد عُرف بتميّزه في أجناس أدبية ثلاثة: (١) النصوص الفلسفية الإسماعيلية؛ (٢) كتب الأسفار التي تروي حكاية رحلته إلى القاهرة وسياحته هناك لمدة ثلاث سنوات في البلاط الفاطمي؛ (٣) الشعر الفلسفي الراقي؛ فكان أول شاعر فارسي يضع الأفكار الدينية والفلسفية في صلب أشعاره على وجه التحديد، وليس كمجرّد مقدمات أو حقائق أخلاقية مبعثرة (بصورة مشابهة لما نجده في الشاهنامه للفردوسي وهفت بابيكر لنظامي وبُستان وكلستان لسعدي الشيرازي). إن نموذج القصيدة يستدعي من الشاعر وضع نقطة محددة، وامتلاك قصدٍ معينٍ في الذهن. فالغرض الرئيسي لأشعار ناصر خسرو يتجلى في فتح أذهان وبصيرة قرائه أو مستمعيه على الحقائق الكلية، كما يكرّر في أبياته الشعرية، وبالتالي إنقاذ أرواحهم من الجهل والضلال.[٤٩] وكثيراً ما يُدرِج آيات قرآنية أو عبارات من أحاديث نبوية في أشعاره كدليل أو برهان على النقاط الفلسفية التي يوردها، إلا أنه يتوسع في الميتافيزيقيا الأفلاطونية المحدثة باعتبارها بنية أو تركيب كل الوجود. يضاف إلى ذلك أن طريقته الجدالية هي فلسفية أيضاً، بل وسقراطية في طرحها أسئلةً تستنتج الدروس من القارئ نفسه. وحتى لقبه ("الحجة"، التي تُترجم عادةً بكلمة "Proof" والمقصود بها البرهان الرياضي أو الفلسفي) مثيرٌ للجدل بحدّ ذاته في حقل المنطق. ومن ناحية دينية، فإنه يعني المرجعية صاحبة الخبرة في الإسلام، وفي السياق الإسماعيلي لناصر خسرو، فإنه يعني البرهان الحي، أو ممثل الإمام. لكن باعتباره أكثر من مجرّد ذهنٍ فلسفي فقد اتّخذ لقباً شعرياً، ولكونه أكثر من موهوبٍ بأحكام الخطابة والكتابة النثرية، فقد انعكست قوى ناصر خسرو المبدعة في ميدان

اللغة في الرتبة التي احتلها على مدى قرون كواحد من الشعراء الرواد باللغة الفارسية.

غير أن التقدير العالي الذي حظي به شعر ناصر خسرو لما يزيد على ألفٍ من السنين تعرّض للمساءلة في القرن العشرين عندما أطلق عدة باحثين تعليقات استهجان لهذا الشعر. وعلى سبيل المثال، فقد زعم بديع الزمان فُروزانفَر مؤكّداً، من جهة، أنّ "ناصر خسرو معلّم بطبيعة شعرية قوية وأسلوب نادر" وأنّ "أشعاره عميقة ومليئة بالمعاني"، ومع ذلك فإنه يعلن، من جهة أخرى، أنه ما دام نظم ناصر للشعر كان "بهدف الدعوة إلى مذهبه ونقل معتقداته إلى الآخرين، فقد أصبحت أبياته الشعرية عبارة عن مجموعة من المجادلات الدينية والعقلانية، خاليةً من الحماسة والفكر الشعريين".[٥٠] وصنّف ناقد آخر، هو شبلي النعماني، في فصلٍ من كتاب مكرّس لهذه الغاية بعنوان **الشعر الفلسفي (شعر فلسفاناه)**، ناصر خسرو كأوّل شاعر "يُدرج أفكاراً ومفاهيم فلسفية في الشعر قبل أي شاعر آخر". ومع ذلك يُنهي شبلي كلامه، بعد تقديم ترجمة له، بالقول: "إننا لم نقتبس أيّاً من أشعاره لأن أسلوبه غير شعري".[٥١] ويعتقد باحث ثالث، هو يحيى الخشّاب، مؤلف أول ترجمة كاملة لناصر خسرو، أنه "ليس بالشاعر المحض... وموضوعاته سياسية لدرجة أنها تسبّب غياب المخيلة... وليس في شعره أي موضوعات غنائية تستحق التذكر".[٥٢] ويأتي علي دَشتي، مؤلف أول دراسة بالفارسية بحجم كتاب عن ناصر خسرو، ليزعم جازماً أنّ الشاعر بارع لكنه عَلِقَ في "مطبٍّ توجيهٍ رتيبٍ ومتعب" يتعلق بمسائل دنيوية. وبينما يُقرُّ دشتي بأن الشعراء السنائي والعطار والرومي كانوا زهاداً أيضاً ومفكرين دينيين وضعوا معتقداتهم الدينية في أشعارهم، إلا أنه يشتكي بأنهم قد نثروا توابل العشق (چاشنى عشق) في طيّات أشعارهم الزهدية فمنحوها تموّجات خاصة، وفي حالة الرومي، أضاف إليها نكهة مرح جعلت الشعر أكثر إغراءً.[٥٣] وكتب ناقد خامس بأن شعر ناصر هو "وسيلة وليس غاية، ولذلك فإنه لا يوضع حقيقةً في مصافّ الشعر".[٥٤] وقد استهدفت هذه الأحكام التشكيك بصدقية الإلهام والمحتوى والمقاصد الخاصة لشعر ناصر خسرو.

غير أنني جادلت في مكانٍ آخر[٥٥] بأن مثل هذا الرفض لأشعاره إنما يصوّر عدم توافق حديث العهد، أي من القرن العشرين، مع الشعر الفلسفي بحدّ ذاته، وهذا موقف نبع من نظريات شعرية وأدبية تطورت في الغرب على مدى القرون الأخيرة، وأثّرت

في الأحكام التي أطلقها الإيرانيون (وغيرهم) على الشعر الفارسي واستعمالاته. ولم يطبّق ذلك على أشعار ناصر خسرو فقط، وإنما أصاب التشكيك صحة هذا الجنس من الأدب كله.

وبعد تفحُّص شعر اللوكري الفلسفي ومناقشة إلهامه واستعمالاته، نلتفت إلى النظر في أشعار ناصر خسرو التي تبتدئ بالأبيات: "كُميتسُخَن – را ضمير آست ميدان/ سَوَار – آشتشيجهجيز آست؟ جانسُخَن دان". وأريد أن أقارن هنا بضعة أبيات مع أبيات من شعر اللوكري، وأشير إلى الاختلافات بين المجموعتين. وإذا ما بدأنا بالأبيات الافتتاحية، فقد رأينا اللوكري يستهلّ قصيدته بأسئلة حول المنطق، أي الأداة الأولى التي يحتاجها تلميذ الفلسفة. أما عند ناصر خسرو، فأول بيتين هما:

١ كميتُ الخطاب له الضمير بكامله مضماراً للجري،
من هو، وما هو الحوذي؟ إنه النفس الفصيحة.
٢ اِصنع أعنَّتك من العقل ورِكابَك من الفكر،
لتمتطي حصان اللسان هذا، في فضائه المترامي.

ما نراه ونُحِسّ به على الفور هو وجود اختلاف. فالعبارة الأولى، "كُميت الخطاب"، قذفت بنا إلى أرض الاستعارة. ولا بدّ، من أجل مواصلة قراءة الشعر، من القبول بحقيقة الاستعارة، وبأنها تتضمن المعنى وتهبه. وبهذه الاستعارة الأصلية الغريبة علينا ترك الشاعر يقودنا لاكتشاف معانيه. وهذا نوع مختلف من التعليم، ونوع متميز من البيداغوجي يختلف عن ذاك الذي للوكري، الأستاذ الذي يريدنا أن نستظهر. وكان ناصر خسرو قد حرّضَ مخيلتنا الفعّالة وأثار حماستها على الفور. وأي صورة تنشدها مخيلتنا بهذه العبارة لا بد أن تكون فطنة بما يكفي لتتواءم مع أي معلومات جديدة قد يقدمها الشاعر. علينا أن نثق بالشاعر. وبينما وثقنا باللوكري كي يُعلّمنا مصطلحات وموضوعات الفلسفة الأساسية، فإننا بحاجة لأن يقوم ناصر خسرو بتثبيت مخيلتنا على أرضية صلبة وإطلاقها، وهذا يعني طرح السؤال: "ما هو كُميت الخطاب؟"، إنه يُصرُّ جازماً في العبارة الثانية على أن لكميت الخطاب مطلق الحرية في العدوِ واللعب

في شتى أنحاء ميدان العقل (كُميتسُخَن – را ضمير آست ميدان). و"الميدان" هو "حقل"، حقل لعبة البولو، وحقل الحرب، وحقل القتال (وهو في الإنكليزية البريطانية "الدرجة" أيضاً)، وبالنسبة للفرس "الغندور" (فنتصور أنها يجب أن تكون حصاناً رائعاً) هو الخطاب، والضمير هو عالمها الشرعي. وبينما يقدم المزيد من التفاصيل من أجل تعزيز الصورة في أذهاننا، نجد الشاعر قد أسس مواد من المفردات التي يريدنا أن نعيها؛ فقدّم إلينا أربعة أسماء، اثنان منها أسماء استعارة (الحصان = الخطاب؛ الحقل = الضمير) يجب على أذهاننا إبقاؤها في حركة من أجل العبارات التالية. لكن الشاعر يحوّل القواعد ويبدّلها، فيطرح علينا سؤالاً أشبه برمي القفاز تحدياً: من هو خيّال هذا الكميت؟ كيف لنا أن نعرفه؟ ونجري في شتى أنحاء أذهاننا لكن دون العثور على أي جواب. وهنا نحن في قلب طريقة الفلسفة، أي في مرحلة الشك. والشك هو الذي يجعل عقلنا يعمل، وفي اللحظة التي نُقرُّ فيها بأننا لا نملك جواباً. غير أن الشاعر يُعطينا الجواب مشكوراً بصورة مباشرة. الخيّال هو النفس الناطقة (جانسُخَندان)، أو النفس الفصيحة، أو نفس اللغة نفسها، ولذلك غالباً ما يجري ترجمتها بالنفس الناطقة [أو العاقلة]، أي النفس الإنسانية، لأنها النفس الوحيدة التي تنطق. فالرشاد أو سداد التفكير يعتمد على الخطاب. ومن الآثار الأخرى لهذا السؤال هو تحوّل الصورة الأصلية التي نملكها من حصان وحشي يعدو بحرية إلى آخر يعلوه خيّال. واللغة لا تعمل بحرية، والخطاب تضبطه نفس من صفاتها الخاصة الخطاب نفسه. ويُريد الشاعر منا أن نعي الديناميية القائمة بين الحصان والخيّال. فالخيّال ليس خيّالاً إذا لم تتوفر المطيّة. ومن خلال ضبط الخطاب يصبح الخيّال أكثر رشداً، وبضبط النفس الناطقة للخطاب تجعله أكثر قوةً، لأنه يصبح أكثر رشداً.

ويتواصل تقديم استعارة الفَرَس [المتعلقة بالخيل] في البيت الثاني، لكنّ الشاعر يُبدّل في لهجته مرة أخرى. فهو يستخدم أفعال الأمر ليأمرنا، نحن القرّاء. فانظرْ كَمْ يتوقع منا أن نتبع دروسه بسرعة ونطبّقها. ولم يعد ناصر خسرو يكتفي بالسؤال، بل راح يستخدم لغة الأمر كي يأتي بنا إلى الاستعارة مباشرةً. فليس من المسموح لنا مشاهدة الصراع من الخطوط الجانبية، وليس من المسموح لنا تعلّم الدرس أولاً ثم اتخاذ القرار بخصوص ما إذا كنا سندخل في القائمة أم لا. إنه هنا، أي في البيت

الثاني، يشير إلى مهمتنا. وبما أننا من الناس، ففي كل واحد منا نفس ناطقة، وهي نفس تختلف وظيفتها عن تلك التي للنفس النامية (التي تنمو وتتوالد) وعن تلك التي للنفس الحيوانية (التي تنمو وتتوالد وتتحرك في المكان). والنشاط المباشر للنفس الإنسانية هو استخدام اللغة، التي هي أساس الفكر. ويأمر الشاعر قرّاءه بتصميم أزمّتهم الخاصة من عقلهم (خِرَدْ) وركاباً من فكرهم (أنديشها) كي يتمكنوا من امتطاء كُميت الخطاب. لكنه يغيّر هنا في كلماته، ويسميه حصان اللغة (آسبِزبان). وبما أن الكلمة المقابلة للغة في الفارسية تعني أيضاً، كما في الإنكليزية، اللسان (زبان)، فقد جعل ناصر خسرو الصورة ملموسة أكثر من ذي قبل. ولغتنا هي من لساننا، وعلينا ضبطها بعقولنا وفكرنا. قد نكون بارعين ونعتقد أن الشاعر، عندما استخدم عبارة "في ميدانه التوسعي" (آندر إين پهن ميدان)، لم يكن يتحدث عن العقل كميدان الخطاب فقط، ولكنه كان يشير هنا، في الحقيقة، إلى "الحقل الواسع" الطبيعي أو "الميدان العريض" لألسنتنا، أي كامل القسم الداخلي من الفم، بما في ذلك الأسنان والحنجرة وغار الفم الأعلى، والتي من خلال تفاعلها جميعاً تجعل اللغة تخرج [من الفم].

وتتضمن قصيدة ناصر خسرو ثمانين بيتاً من الشعر.[56] وفيها، مثل بقية القصائد كلها، أقسام موضوعية [عناوين موضوعات]، إلا أنها ليست كالأقسام التي في قصيدة اللوكري، وهي التي تمّت صياغتها بكل وضوح وفقاً لموضوعات الفلسفة. ويواصل ناصر عرضه لاستعارة "الفرس والخيّال" حتى البيت الخامس، وهو النقطة التي يحوّل تركيزه فيها إلى خيَّالة آخرين، أي إلى مجال التنافس والحاجة إلى صقل مهارات فروسيتنا اللغوية. لكن إذا ما تابعنا في القصيدة إلى البيت الثاني عشر، فإننا سنرى سلسلة طويلة من الأسئلة، وكل واحد منها يبتدئ بكلمة "مَنْ؟" (كي). فإذا ما أصغينا إلى الأبيات وهي تُقرأ بصوتٍ عالٍ، فإن تَدَافُعَ الأسئلة ومعها صوت "ك" يطلق قرقعةً تشبه صوت حوافر الخيل، فإننا سنجد أذهاننا تتسابق من علم إلى آخر في عالم الفلسفة الطبيعية.

١٢– مَنْ كان يعلم في البداية بمَ كنت تُفكِّر؟

هل كان من الممكن قياس ذلك الوقت، كما هو، بواسطة كأس؟

١٣ - مَنْ كان يعلم أن المشتري وزحل والقمر،
كلها تستمدّ نورها من نور الشمس؟
١٤- مَنْ كان يعلم أن الجبال والبحار والصحاري
تقف عائمةً في الهواء من غير سند؟
١٥- مَنْ كان يعلم أن مساحة الشمس هي أضخم بـ ١٦٠ مرة،
وأكبر بكثير من كامل هذه الأرض التي تخصّنا؟
١٦- مَنْ أول من ابتدأ فن الحدادة،
عندما لم يكن هناك ملقط، ولا مطرقة، ولا سندان؟
١٧- مَنْ كان يعلم أن هذا الدواء المرّ والكريه، الميروبَلان،
يمكن أن يطرد الحمّى من الصورة الإنسانية؟
١٨ - مَنْ أول من وصف لآلام المعدة وأوجاعها،
"خُذْ الروبربو من الصين والشمرة من بيزنطة"؟[٥٧]
١٩- مَنْ الذي اخترع الحبر التركي الأحمر
من بودرة الكبريت الأحمر والزئبق المائي؟[٥٨]
٢٠- مَنْ كان يعلم أن حجراً من جبل أصفهان
سيزيد الضوء الذي يخرج من العينين؟[٥٩]
٢١- مَنْ هو الذي قدّر قيمة الذهب بأنها أعلى من قيمة
الفضة، على مستوى العالم بكامله؟[٦٠]
٢٢- مَنْ هو صاحب الكلمة التي جعلت قيمة العقيق اليمني الأحمر
أقل من قيمة ياقوت بدخشان؟

ما تجدر ملاحظته هو كيف يحوّل ناصر ما بدا وكأنه مجرد دليل من الأسئلة المتعلقة بالفلك والطبيعيات والطب إلى سؤال في الأخلاق. والبيتان الأخيران في هذا القسم يسألان حول القيمة الأساسية: ما هي القيمة الذاتية لأيّ معدن أو حجر ثمين، وكيف نشأت لهذه القيمة الذاتية علاقة بالقيمة النقدية العالمية؟ إن استخدام ناصر للقصيدة يختلف عن استخدام اللوكري في أنّ ناصر لا يضع بين أيدينا حقلاً من الدراسة

للفلسفة فحسب، ولكنه يطالب القارئ بالأحرى بالتشكيك بالفرضيات وتحدّي "المسلّمات" في الأسئلة. إنه يُعلّم أساليب الفلسفة عبر خبرة قراءة الشعر. إن هذه القصيدة هي قصيدة تجريبية، وليست لنقل المعلومات ببساطة. لكن، ولكي لا يظن أحدٌ أن الشاعر يكافح من أجل مجرد وجهة نظر "عقلانية" بخصوص العقل (خِرَد)، فإنه يقول بوضوح أنه يدفع القارئ باتجاه نوع آخر من العلم:

٢٥- وتعمّق الآن في هذه بعين قلبك
لأن عين رأسك لا تستطيع رؤيتها.
٢٦- لقد كنت منشغلاً بشفاء عين رأسك
فاعمل الآن على شفاء عين قلبك.

ما يريده ناصر خسرو من القرّاء والمستمعين هو الانتقال إلى خارج نطاق الفهم العقلاني، وأن ينظروا إلى الأمور "بعين القلب". وهنا هو مجال حكم الاستعارة، لأنها ترتقي بالذهن والمخيلة من عالم الرشاد والتفكير الاستطرادي إلى عالم الخطاب، حيث تقوم "النفس الناطقة" المبدعة (نفسِ سُخَن گوی) بخلق العلم والفهم، وتستحضر هذا الفهم في صورة لغة وخطاب.

وبينما يقوم ناصر خسرو بتعليم الطريقة الفلسفية وإلزام قرّائه باستخدام عقولهم ومخيلاتهم للبقاء في مستوى صوره وتحدياته، فإنه لم يفصل الفلسفة عن معتقده الديني. فهو يتحدث في منتصف القصيدة عن الله الخالق والعليم (البيتين ٤٠ و ٤١). ثم يتحول إلى مناقشة أول مخلوقات الله، العقل (خِرَدْ)، حيث يقدّم صورة للعقل ربما كانت مدهشة، تجعله رسول الله إلى الناس والأمر الإلهي "إقرأ" (فُرو خوان):

٤٢- العقل، الذي هو رسول الله إليك،
ماذا قرأ لك حول هذه المسألة؟ أأنت قرأته! قُلْ ذلك!
٤٣- بخصوص هذه المسألة، وللبرهنة على نفسك الناطقة،
لا أريد سماعك وأنت تقول إنّ فلاناً أخبرك كذا وكذا.

٤٤- فإذا ما كان أحد من الناس يعرف هذه العلوم، فأنت أيضاً، يا ولدي،
ما زلت إنساناً كأيّ واحدٍ منهم.

في هذه الأبيات الثلاثة الأخيرة يبلّور ناصر خسرو مفاهيمه حول الفلسفة والدين وطرائق التعليم. فالله قد أرسل إليك عقلك لتستخدمه وتستمع إليه، ولذلك "فاقرأ!" مما يعلمك إياه، تماماً كما أُمر محمد بقراءة رسالة الله. إن ناصراً يُبرز هنا المقابل الإسماعيلي الأفلاطوني المحدث لمحمد في الهرمية الكونية [حدود الدين]، وهو العقل، وذلك ضمن التسلسل التالي: الواحد، والعقل، والنفس، والطبيعة.[٦١] ويحذّر الشاعر، في إدانة قوية منه للتقليد (وهو الاتّباع الأعمى بلا تفكير لتعاليم قائد ديني عند التعرض لسؤال حول مسائل دينية)، من القول إنك قد سمعت الحقيقة من شخص آخر، من أحد المعلمين الكبار - لأنها يجب أن تصدر من الداخل. ونحن جميعاً، كبشر، نتشارك هذه المقدرة والمسؤولية. وفي حين كان اللوكري مسلماً مؤمناً أيضاً، إلا أنه لم يمزج الفلسفة والدين بالطريقة التي طبّقها ناصر خسرو في قصيدته. فقد أبقى اللوكري الموضوعين منفصلين، بينما توسّع ناصر في شرح كيفية عمل الاثنين، وهما الصادران عن الله.

خاتمة

بدأنا بوضع الحجج لإثبات التركيبة الغنية لألفية الشعر الفارسي الماضية باعتباره ذخيرة من المعلومات المجسّدة لنطاق كامل من الأفكار في الثقافة، والمحتضنة جميع الانفعالات والفضائل والرذائل الإنسانية، إضافةً إلى التاريخ والدعابة والطعن والتعليم الأخلاقي والفلك والطب والعلوم والفلسفة والمعتقد الديني والدافع الزهدي. وجاء نقد القرن العشرين لأعمال ناصر خسرو، الذي ربما كان أكثر الشعراء الفلاسفة أهميةً بالفارسية، ليضع أمامنا مناسبة للمجادلة لإبراز كيفية مساهمة الشعر الفارسي في التقليد الطويل والمشهور من الشعر الفلسفي، وبالتحديد الشعر الذي استكشف الأفكار الفلسفية اليونانية. وكان الهدف من مقارنة مختارات من قصيدتين لناصر

خسرو واللوكري الاستجابة للنقد الموجّه إلى الشعر الفلسفي كجنس من الشعر له مكانته، والكشف أيضاً عن مستوى واحد من التعمق في هذا النوع، حيث تحقق لنا مقاربتين مختلفتين إلى الشعر الفلسفي.

انتهجت أشعار اللوكري أكثر التعاريف الأساسية السائدة آنئذ للشعر ("خطاب موزون بقافية قائمة"، "سوخَنمنظوم")، ومع ذلك كانت هناك بعض الشطحات.[٦٢] ويكاد لا يدخل في عالم المخيلة (أو الوهم)، الذي اعتبره ابن سينا وفلاسفة مسلمون آخرون أمراً جوهرياً بالنسبة للشعر. واعتمدت قصيدة اللوكري الخطاب المقفّى والموزون لتسهيل عملية حفظ المفاهيم الأساسية واستذكارها. أما ناصر خسرو فيعامل أشعاره بصورة مختلفة. فهو يستخدم الاستعارة؛ ويتحدث بطريقة مجازية؛ ويستعمل الأدوات الأدبية والبلاغية. إنه أدب. وهو شعر. وربما لا يجري الانتقال بالقرّاء ونزعهم من أنفسهم، أو ربما لا يرون الجمال، أو يشاركونه معتقداته، ولكن تبقى هذه المادة شعراً.

يضاف إلى ذلك أنه يوجد عنصر هام مضاف في أعمال ناصر خسرو. فهو لا يتناول فكرة الشعر التعليمي كوسيلة لمجرد صبّ المعلومات في رأس القارئ. كما لا يحاول تعليم قرّائه الفلسفة بالشكل الذي فعله في أعماله النثرية؛ إنه يسعى إلى تحريض أذهانهم وإثارتها، وجعلهم يتأملون. إنه يحاول جعل قرّائه يفكرون بطريقة فلسفية، ويضعون ما تثيره الطبيعة من حيرة في الحسبان، ويقدّرون ما توفره من تنوع جليل، وبعد ذلك يريد منهم أن يتقدموا خطوةً من مرحلة التعجب والتقدير إلى التفكير بأسباب الخلق وغاياته النهائية. ولا يحاول شعره فرض المعلومات عليهم، بل العكس هو الصحيح - إنه يسعى إلى خلق حركة ظاهرية في أذهانهم بحيث تصبح إبداعاتهم الفطرية هي التي تنتج الحقيقة المبتغاة. إنه يريد استخدام اللغة لتحويل تفكير قرّائه والسير به نحو مستوى أعلى. ويستخدم ناصر خسرو الفلسفة في أشعاره لدفع مخيلتهم وإخراجها من منطقة راحتها المعتادة إلى مرحلة جديدة من التقدم العقلاني نحو الحقيقة. وهذه هي الطريقة الفلسفية في أفضل حالاتها.

إن شعر ناصر خسرو يعرض صفاً من الأدوات الشعرية المُتخيلة، بينما لا يكاد شعر اللوكري يفعل ذلك أبداً. لكن كلا القصيدتين تعتبران من صنف الشعر الفلسفي.

الحواشي

١. عزرا باوند، *ABC of Reading* (لندن، ١٩٥١؛ أعيد طبعه في ١٩٧٩)، ص١٩.

٢. مثال على ذلك، الردّ المكوّن من ٣٠٠ صفحة على شعر فلسفي لمؤلف إسماعيلي غامض هو أبو الهيثم الجُرجاني (عاش في القرن الرابع/ العاشر)، والذي كتبه ناصر خسرو، كتاب **جامع الحكمتين**، تح. هنري كوربان ومحمد معين [مع ترجمة بالفرنسية]، **جامع الحكمتين**. *Le livre réunissant les deux sagesses, ou harmonie de la philosophie...* (طهران وباريس، ١٩٥٣؛ ط٢، ١٩٨٤)؛ وانظر عزيز الله الجويني، "علوم و رياضي دَر كتبنظم ونثرناصر خسرو"، في **نامه معنى**، تح. بهروز إيماني (طهران، ٢٠٠٤)، ص٣٥٥-٣٦٣؛ انظر أيضاً المقالة المرتقبة لأليس هينزبيرغر، "جامع الحكمتين"، في **دائرة المعارف بزورك إسلامي** [**الموسوعة الإسلامية الكبرى**]، تح. كاظم موسوي بُجنوردي (طهران، ١٩٨٩-). وحول الجُرجاني انظر كوربان، **كتاب جامع الحكمتين**، ص٤٨، رقم ١٠٧؛ ومعين، المصدر ذاته، ص١٠، رقم ٤-٧، حيث يقول إن أثره الوحيد هو ظهير الدين أبو الحسن علي بن زيد البيهقي، **تتمة صِوان الحكمة** (المكتمل سنة ١١٥٨)، ونشر مع ترجمة فارسية من قبل ناصر الدين خواجا منتخب الدين بعنوان **تاريخ الحكمة المسمّى بدرة الأخبار ولمعات الأنوار، يعني ترجمة تتمة صِوان الحكمة**، تح. محمد الشافعي (لاهور، ١٩٣٥)، النص العربي، رقم ٨٠، ص١٣٢؛ النص الفارسي، رقم ٧٣، ص٩١؛ هنري كوربان، "أبو الهيثم الجُرجاني"، *EIr*، مج١، ص٣١٦-٣١٧؛ ف. دفتري، *The Ismailis* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص١٥٥ والحاشية ٢٢.

٣. مثال حول هذا الشعر لنور علي شاه أصفهاني (ت. ١٢١٢/ ١٧٩٧-١٧٩٨)، الذي هو نظم شعري لكتاب شريف جُرجاني (ت. ٨١٦/ ١٤٠١) النثري الموجز بالفارسية حول المنطق المعروف باسم كبرى؛ انظر جُرجاني، **در منطق فارسي: كبرى، صغرى**، تح. مُرتضى مُدرّسي شَهارديهي (طهران، ١٩٥٦)، ص٥-٢٢. وذُكر هذا الشعر في ص٩ من المقدمة لكتاب الأصفهاني، **ديوان نور علي شاه أصفهاني، المتضمن رسالة جامع الأسرار، كنز الأسرار**، تح. أحمد خوشنِويز عماد (طهران، ١٩٩١).

٤. مثالان على ذلك هما قصيدة اللوكري التي تمّ تحليلها في هذه الدراسة (انظر الحاشية ٢٢ الخاصة بماركوت)، وفخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦/ ١٢٠٩)، "منظومة منطق وفلسفة"، في نصر الله بورجوادي، **دو مجدد: بازهوهشائي در برای محمد الغزالي وفخر رازي** (طهران، ٢٠٠٢)، ص٥٥١-٥٦٤.

٥. تمت دراسة هذا "النزاع" كثيراً؛ للمراجعة، انظر مارك إدموندسون، *Literature against Philosophy, Plato to Derrida: A Defence of Poetry* (كمبريدج، ١٩٩٥)، ص١-٢٩.

٦. أرسطو، *Peri Poitikes*، تح. وتر. س. هـ. بوتشر بعنوان *The Poetics of Aristotle* (ط٤، لندن، ١٩٢٢)، ص٣٥؛ وانظر إدموندسون، *Literature against Philosophy*، ص٨.

٧. "الشعراء يريدون نفعنا أو امتاعنا"، هوراس، *Ars Poetica*، سطر ٣٣٣، تر. أ. ب. هَريدسون ول. غولدن، *Horace for Students of Literature* (غينزفيل، ١٩٩٥)، ص١٧.

٨. جرت معاينة هذه الخلفية عند و. سبيغلمان، *The Didactic Muse: Scenes of Instruction in Contemporary American Poetry* (برنستون، ١٩٨٩)، ص٣-٥.

٩. فيليب ويلرايت، "الفلسفة والشعر"، في آ. بريمنغر، مح.، *Princeton Encyclopaedia of Poetry and Poetics* (طبعة موسّعة، برنستون، ١٩٧٤)، ص٦١٧.

١٠. انظر على سبيل المثال ج. ت. ب. دوبروجين، *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems* (ريتشموند، سوري، ١٩٩٧)، ص٨٦: "إذا ما تمكن أحد من تشخيص العبقرية الفارسية الأدبية بخصلة واحدة واسعة الانتشار، فإن الميل نحو الوعظ الأخلاقي سيكون اختياراً مناسباً. ويسهل إيجاد الأدلة الداعمة لهذا الأمر من كل الأزمان".

١١. انظر سليم كمال، *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroes* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٣)، ص٦٣، ١٠٧، ٢٦١-٢٦٣؛ وقام إسماعيل م. دحيات بمعاينة الفارابي في *Avicenna's Commentry on the Poetics of Aristotle* (ليدن، ١٩٧٤)، ص١٦-١٨.

١٢. دحيات، *Avicenna's Commentry*، ص٤٧.

١٣. طوّر ف. ويلرايت مخططاً من جزئين، "الفلسفة والشعر"، في *Princeton Encyclopedia of Poetry*، ص٦١٥-٦١٧، مع أمثلة عن النوع الأول (Lucretius, *De Rerum Natura;* Pope, *Essay on Man*) وعن النوع الثاني (شكسبير، الملك لير، وكيت، *Ode to a Grecian Urn*، وإليوت، أربع رباعيات).

١٤. انظر وليام تشيتيك، *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Kashani* (أوكسفورد، ٢٠٠١)، ص١٢٧-١٣١.

١٥. كتب ابن سينا قصيدة بالعربية عن النفس حققها فتح الله خُليف، **ابن سينا في علم النفس: دراسة لقصيدته في النفس (القصيدة العينية)** (بيروت، ١٩٧٤)، ص١٢٩-١٣١؛ تر. إ. براون، *A Literary History of Persia* (لندن وكمبريدج، ١٩٠٢-١٩٠٤؛ وأعيد طبعه في كمبريدج، ١٩٦٩)، مج٢، ص٧٧-٧٨.

١٦. انظر كلمة الدخول إلى "أبي بكر محمد بن علي الخُسروي السرخسي الحكيم"، مع عدة مختارات شعرية، في سديد الدين محمد بن محمد عوفي، **لُباب الألباب**، تح. إ. ج. براون بعنوان *The Lubabu'l-albab of Muhammad 'Aufi* (لندن وليدن، ١٩٠٣؛ طهران، ١٩٨٢)، ج٢، ص١٨-١٩؛ تقسيم وترقيم طهران، ص٥٠٥-٥٠٦.

١٧. اجتذب قابوس بن ووشمْغير، الذي كان حاكماً على جورجان وطبرستان، الكثير من المفكرين، بمن فيهم البيروني، الذي أهدى كتابه تجارب الأمم إلى قابوس، وابن سينا الذي طلب الرعاية عنده؛ وكتب حفيده كاي كاوس بن إسكندر بن قابوس بن ووشمْغير رسالة تتضمن نصائح للحكام تكريماً لجده بعنوان مرآة للأمراء: **قابوس نامه**، تر. روبن ليفي (نيويورك، ١٩٥١)، صix-xi. عوفي، **لباب الألباب**، ص١٨ (٥٠٥)، حيث يقول إن ما يدوّنه هو مديح للأمير ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم بن سيمجور (ت. ٣٧٨/ ٩٨٩) منسوب إلى السرخسي.

١٨. حكيم ميسري، **دانش- نامه دَر علم بيزيشكي**، تح. برات زنجاني (طهران، ١٩٨٧)، وهي أشعار علمية وطبية نُظمت لحاكم خراسان في ظل السامانيين. انظر جيلبيرت لَزارد، *Les premiers poètes persans édités et traduits* (طهران وباريس، ١٩٦٤)، ص٣٦-٤٠؛ ترجمة فرنسية جزئية؛ =

= ص١٦٣–١٨٠. ويجادل لَزارد (ص٣٩) بأن أسلوب ميسري الوائق لا يُظهره بالشاعر الرائد أو الراديكالي في هذا الجنس من الأدب، ولكن "كوليٌّ عهدٍ لتقليدٍ سبق له أن أصبح راسخاً" بحلول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

١٩. انظر الحاشية ١٥.

٢٠. انظر، على سبيل المثال، روكسان د. ماركوت، "ملاحظات أولية على حياة وأعمال أبي العباس اللوكري (ت. حوالي ٥١٧/ ١١٢٣)"، *Anaquel de studios Arabes*، ١٧(٢٠٠٦)، ص١٥٠–١٥٢.

٢١. انظر الحاشية ٤.

٢٢. تمّ نشر قصيدة أبي القاسم بن ميرزا بُزورك مير فِندِريسكي (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠) مع شرح لعباس شريف دارابي لشرح آخر بعنوان **تحفة المراد: شرح قصيدة مير فندريسكي، شرح حكيم عباسْ شريف دارابي، بي ضَميمه شرحْ خَلخالي واجيلاني**، تح. محمد حسين أكبري ساوي، وتقديم سيد جلال الدين آشتياني (طهران، ١٩٩٤).

٢٣. انظر المجلد المنشور مؤخراً والذي ضم مقالات المؤتمرات الدولية التي عُقدت بمناسبة ذكرى مولده، بعنوان *Nasir Khusraw: Yesterday, Today, Tomorrow*. تح. سَفروز نيزوف ورمضان نزاريف (خوجَند، طاجيكستان، ٢٠٠٥)؛ حول فكر وكتابات ناصر خسرو، انظر أليس هنزبيرغر، *Nasir Khusraw, the Ruby of Badakhshan* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٠؛ ط٢، ٢٠٠٣)، ص١٧–٣٢؛ الترجمة الفارسية، فريدون بدرائي، **ناصرخسرو: لا-لِ بدخشان: تصويري آز شاعر جَهانكرد وفيلسوف إيراني** (طهران، ٢٠٠١)، ص٤٩–٦٢. وكان شعر ناصر خسرو موضوعاً لمؤتمر في لندن سنة ٢٠٠٥، وستكون وقائعه أول بحث في العمق في أشعاره وجنسها من الشعر الفلسفي: أليس هنزبيرغر، مح.، *Pearls of Persia: the Philosophical Poetry of Nasir Khusraw* (لندن، سيصدر).

٢٤. من أجل مقدمة لمساهمة ابن سينا في الفلسفة الأرسطية، انظر لين غودمان، *Avicenna* (لندن ونيويورك، ١٩٩٢)، ص١٤–١٦، ٦٠–٨٣.

٢٥. ابن سينا، **دانش نامه علائي**، تح. محمد معين ومحمد مشكاة (طهران، ١٩٥٢؛ وأعيد طبعه في ١٩٧٥)؛ تر. برويز مورويدج، *The Metaphysica of Avicenna* (لندن ونيويورك، ١٩٧٣)؛ وانظر غودمان، *Avicenna*، ص٣٧، رقم ٤٥–٤٧.

٢٦. يمكن إضافة قضية لصالح تركيا العثمانية، لكن من المؤكد أن الأراضي المعروفة اليوم بأسماء أفغانستان وباكستان والهند عرفت استخدام الفارسية كلغة إدارة طوال القرن التاسع عشر من قبل المستعمرين البريطانيين والفرنسيين. أما في مناطق آسيا الوسطى فاستبدلت الفارسية بالروسية بالقوة بعد ثورة ١٩١٧.

٢٧. ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص١٣٧–١٥٧.

٢٨. المصدر السابق.

٢٩. تمّ إكمال كتاب البيهقي، **تتمة صوان الحكمة**، سنة ٥٣٣/ ١١٥٨؛ انظر ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص١٣٤–١٣٥، مع توثيق مكثّف.

٣٠. ترجمة ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص١٣٨.

٣١. حول دراسة تعاين العلاقة بين الأديب والفيلسوف، انظر مقالة إيفيرت روسون، "الفيلسوف كأديب: التوحيدي وأسلافه"، *Zeitschrift für Deschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*، =

= ٦(١٩٩٠)، ص٥٠-٩٢، استشهد بها بيترهيث، *Allegory and Philosophy in Avicenna, with a translation of the Book of the Prophet Muhammad's Ascent to Heaven* (فيلادلفيا، ١٩٩٢)، ص٣٠. ذكرت ماركوت أن الأبيات الشعرية العربية الخاصة باللوكري قد ضُمّت في كتاب مجهول بعنوان *إتمام تتمة صِوان الحكمة*، المؤلف سنة ٦٨٩/ ١٢٩٠ (ص١٣٥-١٤٠).

٣٢. أكثر من ٤٠ بيتاً من الشعر بالعربية منتقاة من قصائد من نظم اللوكري ضُمّت إلى الكتاب المجهول *إتمام تتمة صِوان الحكمة* الباقي في شكل عدة مخطوطات غير منشورة. وإنني ممتن للبروفيسور فرانك غريفل لإرساله صوراً للصفحات ذات الصلة من مجموعة كوبرولو في استانبول، إضافةً إلى دراسته غير المنشورة لـ*صوان الحكمة*. وكانت ستة أبيات من نظم اللوكري قد نُشرت في مقدمة المحقق لكتاب أبي العباس اللَّوكري، *بيان الحق بضمان الصدق: العلم الإلهي*، تح. إبراهيم ديباجي (طهران، ١٩٩٥)، ص١٩. وحول القسم الخاص باللوكري في كتاب *إتمام* استشهدت ماركوت ("ملاحظات أولية"، ص١٣٥) بمخطوطة من المكتبة المركزية في جامعة طهران، الورقة ١٥١-١٥٢؛ انظر أيضا مخطوطة المتحف البريطاني، MS Or. ٩٠٣٣، الورقة ١٤٢؛ ووردت عند جويل كريمر، *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle* (ليدن، ١٩٨٦)، ص١٠٥.

٣٣. اللوكري، *شرح قصيدة أسرار الحكمة*، النص الذي ضبطته إلاما روهيديل، تح. محمد رسول درياغَشت ورضا بورجوادي (طهران، ٢٠٠٢).

٣٤. المصدر السابق، ص١٢.

٣٥. المصدر السابق.

٣٦. المصدر السابق، ص١٣. والعبارات الفارسية هي: نفساني- عفت، سَخاوت، شجاعت، حكمت؛ جسماني- صحت، قوت، جمال؛ خارج- مال وياران وفرمانبَرداري ونسب. ويمكن قراءة "خارج" على أنه يتضمن أربع فضائل، وفي هذه الحالة يصبح المجموع ١١ وليس ١٠.

٣٧. انظر روجر أرنالدز، "منطق"، *EI2*، مج٦، ص٤٥٠. وكان ابن سينا والأفلاطونيون المحدثون المسلمون قد أجروا توافقاً بين هذين المفهومين: المنطق هو جزء من الفلسفة، ويشكل مقدمة لها.

٣٨. للمزيد حول هذه المناظرة انظر: نيكولاس ريشر، *The Development of Arabic Logic* (بيتسبورغ، ١٩٦٤)، ص٥٠-٥٢.

٣٩. اللوكري، *أسرار الحكمة*، ص٣٥.

٤٠. ويقرأ الأصل كـ"زير" بدلاً من "زي بار" التي أوردها المحقق. اللوكري، *أسرار الحكمة*، ص٦٧.

٤١. اللوكري، *أسرار الحكمة*، ص٧٣، البيتان ٧٣ و٧٤.

٤٢. المصدر السابق، البيت ٩٤.

٤٣. المصدر السابق، ص٧٨.

٤٤. المصدر السابق، ص٨٢.

٤٥. المصدر السابق، ص١٠٠، البيت ١٤١.

٤٦. المصدر السابق.

٤٧. ماركوت، "ملاحظات أولية"، ص١٥٠.

٤٨. *أسرار الحكمة*، الأبيات ١٥٠-١٥١.

٤٩. طوّر ناصر خسرو هذه الموضوعات في قصائد طويلة. انظر على سبيل المثال الديوان، رقم ٥/١ (ترجمة أليس هنزبيرغر، ناصر خسرو، ياقوتة بدخشان، ص٧٦): "انظر بعينك الخفية إلى ما تخفيه الأرض، لأن العين الظاهرة لا تراه./ ليس بالحديد يجب تقييد العالم، ولكن بقيود الحكمة يجب تقييده"؛ انظر الديوان، الأرقام ٢٦: ٣٧-٣٨ (ياقوتة، ص٢٥٠)، ٧٨:١٥ (ياقوتة، ص٧٢)، ١٧٩: ٩-١٠ (ياقوتة، ص٢٥٢)، و٣٩:٨٠ (عاينته هنزبيرغر في درر فارس، سيصدر).

٥٠. بديع الزمان فروزانفر، سُخَن وسُخَنوران (طهران، ١٩٩٠)، ص١٥٤، رقم ١.

٥١. محمد شبلي نُعماني هندي، شعر العجم (لاهور، ١٩٠٨-١٩١٨)؛ الترجمة الفارسية، محمد تقي فخر داعي جيلاني بعنوان شعر العجم يا تاريخ شعر وأدبيات إيران (طهران، ١٩٨٤)، مج٥، ص١٧٧-١٧٩ (في فصل بعنوان "شاعر فيلسوف").

٥٢. يحيى الخشّاب، ناصر خسرو: رحلته، وفكره الديني، وفلسفته وشعره (القاهرة، ١٩٤٠)، ص٢٧١، ٢٨٤.

٥٣. علي دَشتي، تصويري آز ناصر خسرو (طهران، ١٩٨٣)، ص٢١-٢٢.

٥٤. سيد جعفر شهيدي، "أفكار وعقائد كلامى ناصر خسرو"، في ياد نامه ناصر خسرو (مشهد، السنة الإمبراطورية الفارسية، ١٩٧٦)، ص٣١٦؛ واستشهد بها رحيم مُسلمانيان قُبادياني، بَراى سمرقند (طهران، ١٩٩٩)، ص٥٩-٦٠.

٥٥. أليس هنزبيرغر، "النفس الناطقة: تحليل لشعر فلسفي لناصر خسرو"، في أليس هنزبيرغر، مح.، *Pearls of Persia* (لندن، سيصدر).

٥٦. في طبعة محقق من الديوان؛ قارن مع طبعة تقوي ذات الأبيات الـ٧٩ (البيت ٥٧ من طبعة محقق مفقود فيها)، وطبعة إثيبو بـ٧٨ بيتاً (والبيتان ٥٧ و٧١ مفقودان في طبعة محقق).

٥٧. باتباع طبعة محقق قرأ الكاتب كلمة "فروزه" على أنها الكلمة المناسبة هنا، وتعني الروبَرْبو أو [نبات الخولنجان]. انظر ف. ج. ستينغاس، معجم فارسي - إنكليزي (لا. م.، ١٨٩٢؛ أعيد طبعه في لاهور، ١٩٨١).

٥٨. الكبريت الأحمر والزئبق كانا العنصرين الأساسيين في الخيمياء القديمة. غير أن ناصر خسرو يخبرنا في هذا البيت أنهما كانا مكونين أساسيين في إنتاج أهم أشكال الحبر الأحمر المستخدم في كتابة العناوين والمداخل في المخطوطات.

٥٩. وهذا مبني على نظرية "الإشعاع" في الفهم، والتي شاعت لدى بعض الفلاسفة اليونانيين والمسلمين. وهي تقول إن الرؤية تعتمد على كمية ووضوح الضوء الخارج من العين ليحيط بالشيء المرئي. وفي هذا المجال كان ثمة حجارة خاصة من أصفهان تُطحن في صورة بودرة، أو سورمه، لتزيد في صحة العيون. وثمة أبيات مشابهة عند خاقاني وعند الحجاج بن يوسف في ثمار القلوب، انظر مجتبى مينوي ومهدي محقق، شرح بزورك ديوان ناصر خسرو (طهران، ٢٠٠٧)، مج١، ص٤٧٩.

٦٠. وأنقل هنا عن طبعة مينوي/ محقق.

٦١. للمزيد حول عقيدة العقل الإسماعيلية كرسول انظر: محمد أبو علي ألبياي، "Abu Ya'qub al-Sijistani and 'Kitab Sullam al-Najat': A Study in Islamic Neoplatonism"، أطروحة دكتوراه، جامعة هارفارد، ١٩٨٣، ص١٥٣-١٥٦، حيث يدرس بالتفصيل نوعين من الرسالة: جسمانية وروحانية.

٦٢. قارن جولي س. ميسمي، "العالم الصغير الشاعري: القصيدة الفارسية حتى نهاية القرن العشرين"، في ستيفان سبيرل وكريستوفر شاكل، مح.، *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. I: Classical Traditions and Modern Meanings* (ليدن، ١٩٩٥)، ص١٣٨ (١٣٧–١٨٢)؛ وميشيل غلونز، "التقليد الشعري والتغيير الاجتماعي: القصيدة الفارسية في إيران ما بعد المغول"، المصدر السابق، ص١٨٣ (١٨٣–٢٠٤).

١٤

شاهد مبكر على دخول أشعار ناصر خسرو في الصوفية: رسالة عين القضاة حول التعليمية

هيرمان لاندولت

أشار فرهاد دفتري في كتابه الضخم الإسماعيليون إلى "مشابهات وثيقة الصلة" بين عقيدة الإسماعيليين النزاريين وبعض أفكار وممارسات الصوفية، مثل الدور الذي يقوم به الإمام محاكياً دور الشيخ الصوفي في ما يخص العلاقة مع الأعوان، أو التجربة الروحية المرتبطة بشكل مشابه مع كل من "القيامة" النزارية و"الحقيقة" الصوفية. وبينما يتجنّب دفتري بصورة حذرة أي خلطٍ بين هذين التقليدين، فإنه يقترح بحقّ أنّ مثل هذه المشابهات – بدلاً من كونها مجرد رغبة من جانب النزاريين، إذا جاز القول، لتجنب الاضطهاد في أعقاب تدمير ألموت – قد "مهَّدت الأرض لاجتماع الإسماعيلية النزارية مع الصوفية في فارس وتدامجهما خلال فترة ما بعد ألموت".[1]

وتدفعني هنا رغبة في تفحُّصِ حالتين مختلفتين نوعاً ما من حالات الروابط المتقاطعة القديمة الممكنة بين الإسماعيلية والصوفية، وكلاهما له علاقة بما ندعوه – بكلمات دفتري– "الشخصية المتعددة الوجوه"[2] لناصر خسرو (ت. ٤٦٥/ ١٠٧٢ أو بعد ذلك). وسأناقش بإيجاز، في البداية، الأسئلة العامة المتعلقة بالتأثير الصوفي في الشاعر الإسماعيلي الكبير نفسه وتقبّله لهذا الأثر. ثم سألتفت إلى الحقيقة المكتشفة مؤخراً بأنّ

ثمانية أبيات من قصيدة ناصر خسرو رقم ١٠٦، الصحيحة بلا أدنى شك، والتي قُدِّمت في وقت متأخرٍ جداً كنموذج "للقصيدة الفلسفية" ونُسبت إلى مير فندِريسكي (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠ أو ١٦٤١) من "مدرسة أصفهان"، سبق أن اقتبسها وشرحها الصوفي الشهير عين القضاة الهمداني دعماً لآرائه الخاصة. وكان عين القضاة موضع شكٍّ بالفعل بأنه ينتمي إلى الإسماعيلية السرية وأُعدم سنة ٥٢٥/ ١١٣١، أي بعد وفاة مؤسس الدعوة النزارية الجديدة حسن الصبّاح (٥١٨/ ١١٢٤) بأقل من عقد من الزمن.

ناصر خسرو والصوفية

الصورة المقبولة على نطاق واسع لناصر خسرو بأنه شاعر صوفي لا كالشعراء تولّدت إلى حدٍّ كبير من عملين تعليميين من نوع المثنوي نُسبا بصورة تقليدية إليه، وهما **سعادت نامه**[٣] و **روشنائى نامه**.[٤] غير أن صحة هذين العملين كانت موضع شك قوي من قِبل المرجعيات المعاصرة. فبينما يعتقد عدد قليل منهم اليوم بعبقرية ناصر ويستخلصون منها نتائج بعيدة الأثر، إلا أن الجدل في حالة **روشنائى نامه** لا يزال بعيداً عن النهاية، وهو ما يمكن ملاحظته من خلال مناقشة فرانسوا دو بلوا للمسألة.[٥] وتجدر ملاحظة أن الشك لا ينبع في هذه الحالة من مسألة الأسلوب ومشكلات تتعلق بتاريخ تصنيفها فحسب، ولكن من وجود عمل آخر بعنوان **روشنائى نامه** أيضاً كُتب نثراً من قبل المؤلف نفسه. وكان كتاب **روشنائى نامه** النثري هذا قد نُشر لأول مرة سنة ١٩٤٩ من قبل فلاديمير إيفانوف تحت عنوان **الفصول الستة** أو**شيش فصل** المعروف أيضاً بـ **روشنائى نامه**.[٦] ومع ذلك فإن العنوان الذي وضعه إيفانوف كان مضللاً قليلاً في أن المؤلف نفسه أشار بوضوح، أثناء وصفه للكتاب في المقدمة بأنه يتكون من ستة فصول (**شيش فصل**)، إلا أن العنوان هو **روشنائى نامه** فحسب وليس **شيش فصل**. وهذا العمل هو رسالة أفلاطونية محدثة – إسماعيلية واضحة، وهو، مثل معظم كتابات ناصر العقائدية النثرية الأخرى، التي لا تقلّ عن أربعة[٧] – إضافةً إلى العمل الحالي –وأبصرت النور تدريجياً إبان القرن المنصرم، قد كُتب بصورة صريحة باسم الإمام – الخليفة الفاطمي المستنصر بالله (ح. ٤٢٧–٤٨٧/ ١٠٣٧–١٠٩٤) الذي تكرّر مديح ناصر

له في قصائده. وبالمقابل، فإن كتاب روشنائى نامه الموزون لا يتضمن إلا القليل، إذا ما وُجد، من الإشارات الصريحة إلى تعاليم فاطمية أو شيعية مخصصة. وفي حين لا يذكر هذا المثنوي حتى الأئمة، إلا أنه يعرض، في طبعاته المتوفرة حالياً على الأقل، آثاراً واضحة لنسخة من الأفلاطونية المحدثة الملونة بالصوفية بشدة.

إن أقدم المخطوطات الباقية من كلا نسختي روشنائى نامه الموزونة والنثرية تعود إلى نفس الفترة الزمنية تقريباً، وهي الفترة التي وصلتنا منها مجموعة مختارات من قصائد ديوان ناصر، أي أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وأوائل القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي.[٨] لكن، في حين بقيت النسخة النثرية من روشنائى نامه مجهولة لقرون خارج دوائر إسماعيلية محددة، إلا أن المثنوي اشتهرت كما هو واضح منذ تلك الفترة، واعترف بها بعض المتصوفة شعراً منسوباً إلى ناصر خسرو. ونجد دليلاً على ذلك في كتاب سعادت نامه للمتصوف محمود شبستري، من أوائل القرن الرابع عشر، الذي اشتهر أكثر، من خلال كتابه كلشن راز، كأحد أتباع ابن عربي المتطرفين. ومن المفارقة أنه يتحوّل في كتابه سعادت نامه ضد الفلاسفة كابن سينا (ت. ٤٢٨/ ١٠٣٧) والسهروردي الإشراقي (ت. ٥٨٧/ ١١٩١) متّهماً إياهم بالإلحاد المطلق، ويضع ناصر خسرو في الخانة ذاتها.[٩] ومن الواضح تماماً أن النسخة الموزونة من روشنائى نامه هي التي كانت في ذهنه، لأنه يذكر اسم المؤلف، ناصر خسرو، والعنوان (المختصر في صورة روشنائى نامه لأسباب تتعلق بالوزن) ويقتبس بإعادة صياغة بيت من الشعر نجده في النص الأصلي بالفعل يقول إن "الروح النامية"، وليس الله بالأحرى، هي المسؤولة عن وجود النباتات بأنواعها.[١٠] ونجد في الرواية المشهورة والخيالية لأمير دولت شاه (كتب ٨٩٢/ ١٤٨٧) عن حياة ناصر ذكراً لنسخة موزونة من روشنائى نامه من المفترض أنها النسخة نفسها التي نتحدث عنها، ومنسوبة لناصر أيضاً.[١١] ويبدو أن هذه الرواية تستقي من مصادر صوفية لأن عقدة القصة هي التحوّل الخارق للشاعر- الفيلسوف إلى الصوفية على يد الشيخ المتصوف أبي الحسن خَرَقاني (ت. ٤٢٥/ ١٠٣٣-١٠٣٤).[١٢] وبحلول القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي يظهر ناصر خسرو كمتصوف خالص في كتاب العطّار المزيّف لسان الغيب.[١٣]

وفي حين ثمة ما يمكن قوله بكل تأكيد بخصوص الشك بأن في روشنائي نامه الموزونة ما يمت بصلة إلى التقبُّل الصوفي لناصر خسرو أكثر مما يتصل بالرجل نفسه، فإن ثمة دليل مأخوذ من الديوان أيضاً يبدو وكأنه يوحي بأن الشاعر قد تأثر بالصوفية في لحظة ما من حياته. ولا بد من قول كلمة بهذا الخصوص حول القصيدة المشهورة بعنوان "حج ضائع"، أو "الحجاج" (رقم ١٤١ في طبعة مينوي/ محقق)، التي سبق أن انتقاها واستلّها إدوارد براون باعتبارها "قصيدة بالغة الروعة" لاعتقاده "بأننا نرى في أفضل معانيها تطبيقاً لعقيدة التأويل، أوالتفسير الباطني، الخاصة بالإسماعيليين".[١٤] ولذلك من غير المدهش أن نجدها متوفرة اليوم في أربع ترجمات إنكليزية عل الأقل.[١٥]

وهذه القصيدة فريدة تماماً، كما بيَّنَ مهدي محقق،[١٦] ولو لم يكن ذلك للسبب نفسه الذي اقترحه براون: فهي ليست أكثر ولا أقل من نسخة شعرية لحكاية صوفية مشهورة، نجد نسخة نثرية منها في كتاب **كشف المحجوب**، الذي هو الدليل الفارسي المعياري للصوفي الكلاسيكي وألّفه معاصر ناصر السنّي المذهب (والمعادي للإسماعيليين) علي بن عثمان الغزنوي الجُلاّبي، المعروف على نحو أفضل باسم الهُجويري، والذي ينسبها إلى شخصية لا تقل عن مستوى الجنيد من بغداد (ت. ٢٩٧/ ٩١٠) الذائع الصيت.[١٧] وتتضمن الحكاية في كلتا النسختين رسالة صوفية نموذجية: الممارسة الصحيحة للتضحية خلال طقوس الحج تعني التضحية بكل ما له صلة بالنفس الدنيا.[١٨] وما هو أكثر من ذلك هو أنْ ليس للقصيدة موضوع المناقشة أي صلة تحديداً بما هو تأويل إسماعيلي مميّز لطقوس الحج كما وضعها ناصر نفسه في كتابه **وجه الدين**.[١٩] إنها تتطابق تماماً بالأحرى مع كامل الحكاية التي قدمها الهُجويري. ويترك ذلك، كما يبدو لي، نتيجةً واحدةً فقط من نتيجتين ممكنتين: إما أن ناصر قد سمع حكاية الحج الضائع من أحد المتصوفة، مع احتمال ضعيف بأن هذا الصوفي لم يكن سوى الهُجويري نفسه. وكما هو معلوم، فإن كلاً من ناصر والهُجويري ارتحلا كثيراً في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي؛ ومع أن تواريخ رحلات الهُجويري غير معروفة بدرجة كافية من الدقة واليقين، إلا أنه يجدر ذكر أن كلاً منهما زار ضريح أبي يزيد البسطامي، وكانا على معرفة بطرق الأسفار والأماكن المشهورة بين لاهور وسورية.[٢٠] أو ربما أفادت الحالة بأن القصيدة، في جميع الأحوال، ليست لناصر. وفي

هذه الحالة علينا افتراض أنها ضُمّت إلى الديوان في وقت ما قبل ٧١٤/ ١٣١٥،لأنها سبق لها أن أُضيفت إلى أقدم المجموعات الباقية من قصائده المذكورة أعلاه.

عين القضاة والإسماعيلية

في ملاحظة موجزة له تناولت ناصر خسرو استشهد جامي (ت. ٨٩٨/ ١٤٩٢) بستة أبيات قال إن عين القضاة قد اقتبسها في كتابه زبدة الحقائق نقلاً عن قصيدة لناصر خسرو.[٢١] وكتاب جامي المُشار إليه بزبدة الحقائق هو كتاب بالفارسية لعين القضاة عُرف أكثر بعنوان تمهيدات، حيث نجد الأبيات الشعرية نفسها وقد جرى توضيحها وتعريفها بطريقة تبدو فيها وكأنها تقتبس مؤلفاً آخر.[٢٢] ومع ذلك فإن استشهاداً آخر بالأبيات نفسها ورد في رسالة عين القضاة رقم ٦٥،[٢٣] يُظهِر المؤلف وكأنه يقتبس نفسه. وكائناً ما يكون الأمر فإن الأبيات المذكورة هي في الواقع جزء من قصيدة كانت قد ضُمّت إلى نُسخ أقدم عهداً من ديوان ناصر، لكنها لم تلبث أن استُثنيت، ولأسباب مقنعة بالنسبة إليّ، من الطبعة النقدية التي قام بها كل من مجتبى مينوي ومهدي مُحقق.[٢٤]

غير أن جامي لم يكن مخطئاً تماماً. فكما نعلم اليوم، بفضل تعليقات علي نقي مُنزوي المكثفة على رسائل عين القضاة،[٢٥] فإن الأخير قد اقتبس بالفعل أبياتاً من ديوان ناصر خسرو، ولو أنها لم تكن الأبيات "التجديفية تقريباً" التي أشرنا إليها للتو، ولكن ثمانية أبيات من قصيدة مختلفة جداً (رقم ١٠٦) تصوّر جوهر آراء ناصر الإسماعيلية. وقد ترجمت هذه القصيدة بكاملها في نهاية هذه المقالة، وبيّنت في الحواشي الأبيات التي اقتبسها عين القضاة من أجل تسهيل الرجوع إليها. وفضلاً عن أهميتها الجوهرية، فإن اقتباسات عين القضاة واستشهاداته الأخرى هي ذات أهمية من وجهة نظر لغوية بحتة، ما دامت قد كُتبت قبل نسخ أقدم مخطوطة باقية من الديوان نفسه (أي المجموعة التي تعود إلى سنة ٧١٤/ ١٣١٥) بحوالي مائتي عام.

ربما كان عين القضاة يعرف كامل القصيدة، فهو يقتبس سبعة أبيات وردت في الرسالة رقم ٧٥ (الأبيات ٢١، ٢٢، ٢٤، ٢٦، ٢٣، ٢٩، ٣٨، بهذا الترتيب)،[٢٦]

والبيت ٤٠ بصورة مستقلة في الرسالة رقم ٨٧.[٢٧] وكما جرت العادة في مثل هذه الحالات، فإنه لا يذكر اسم الشاعر. أما في هذه الحالة فلا يوجد سوى شك ضئيل حول معرفته الجيدة بأنه كان يقتبس ناصر خسرو. كما يذكر في مكان آخر بأن صديقاً من بدخشان أخبره حول ممارسة غريبة للإسلام في تلك المناطق،[٢٨] وهذا يفيد بأنه كان قادراً على الوصول إلى مصادر تستقي مباشرةً من ناصر خسرو نفسه، باعتبار أنه أمضى السنوات الخمس عشرة الأخيرة من حياته في بدخشان.

كانت الرسالة رقم ٧٥ قد كُتبت ردّاً على سؤال يتعلق بطريقة تحصيل المعرفة أو العرفان. وشكّلَ ذلك مناسبةً لعين القضاة ليشرح على وجه الخصوص عقيدته الخاصة حول العلاقة[٢٩] بين الشيخ (أو "بير") والمريد بما يتفق مع التقليد الصوفي السنّي، وتمييزه عن عقيدة التعليميين، أي النزاريين. غير أن الحقيقة الفعلية هي أنه كان هو نفسه يطرح نوعاً من التعليم ولا يفنّد الجدل النزاري إلا بمقدار ما كان ذلك يعني إثبات المكانة الحصرية لتعليم إمامهم. ومن الواضح أنه وقف، عبر هذا الفعل، على مسافة بعيدة عن الغزالي، كما سنرى في الحال.

وبالتسليم بأن المناخ الديني – السياسي في ظل السلطان السلجوقي محمود بن محمد بن ملكشاه (ح. ٥١١–٥٢٥/١١١٨–١١٣١)، الذي كان مسؤولاً بالنتيجة عن إعدام عين القضاة، كان ساخناً، فإن مثل هذا العرض لقبول العدو الضمني، أو ما كان يُنظر إليه كذلك، ربما كان خطراً بحدّ ذاته، لا سيما إذا ما كانت الرسالة رقم ٧٥ تخاطب على الأرجح واحداً من أكثر شخصيات الإدارة السلجوقية أهميةً، ونعني به "مستوفي" [الأمور المالية] وأحد المريدين القريبين من عين القضاة، أبا نصر عزيز الدين الإصبهاني (الذي أُعدم هو الآخر بعد عين القضاة بسنتين، سنة ٥٢٥/١١٣١). أما المسؤولية الرئيسية لإعدام كلٍّ من عزيز الدين وعين القضاة، إضافةً إلى عدد آخر من أهل السنّة البارزين، فينسبها المؤرخون السلاجقة عموماً، من مثل عماد الدين الإصبهاني، ابن أخي عزيز الدين، إلى منافس عزيز الدين في السلطة السياسية والوزير المُشْكِل قوام الدين الدرقزيني (الذي أُعدم أيضاً سنة ٥٢٧/١١٣٣)،[٣٠] وهو الذي تبيّن لهم سريعاً أنه عميل سري للنزاريين. غير أن ثمة عدة مشكلات يثيرها هذا التفسير المبسّط،[٣١] ليس أقلها حقيقة أن عين القضاة نفسه كان قد اتُّهم بانتمائه إلى

الإسماعيلية السرية إبان حياته. وكما شكا هو نفسه في رسالته شكوى الغريب، فإن خصمه – كائناً من كان – هو من عمل على "تفسير كلماتي لتبدو وكأنها تنسجم مع عقيدة الإسماعيليين [وهم تحديداً من مذهب القائلين بالتعليم، أي النزاريين]".[٣٢]

ويستهلّ المناقشة في الرسالة رقم ٧٥، وهي التي تُظهره كسيد حقيقي للحوار الإلزامي (أو جدل سقراط)، بالإشارة أولاً إلى "عادة التعليميين" في نشر دعوتهم عن طريق طرح السؤال: "كيف يتم تحصيل العلم؟ أبطريق العقل أم من خلال إمام معصوم؟" ويتابع القول بأن لهذا السؤال تشعبات أو تفريعات عديدة، وكل من يقول إنه يجب أن يكون عبر واحدٍ منهما، العقل أو الإمام المعصوم، لا يملك أدنى فكرة عن حقيقة المسألة.[٣٣]

للوهلة الأولى يبدو لنا عين القضاة، في هذه الإشارة التمهيدية إلى "عادة التعليميين"، وكأنه سيكرر ببساطة نقد الغزالي المشهور للتعليم النزاري. غير أن التحذير الذي يتلو ذلك مباشرةً يبلغ، في الحقيقة، مبلغ النقد المبطّن للغزالي وصيغته المبسّطة لهذا النقد، وهذا ما أثبتته ملاحظة عين القضاة في مكانٍ لاحق من الرسالة القائلة إن "حجّة الإسلام" قد عالج المسألة بطريقة كانت "مُقصِّرة".[٣٤] وبالفعل، فقد كان الغزالي، وليس حسن الصبّاح، هو من خفّض المسألة وصيّرها إلى هذه الصورة المبسّطة البديلة.[٣٥] وبوضعها بهذه الطريقة كان الغزالي يحاول إثبات الردّ الذي كان يميل إلى العقل.[٣٦]

وبمواصلته موضوع المسائل القائمة ببساطة على قاعدة إما/ أو، يوحي عين القضاة لنا بأن الموقف نفسه يطبع المتكلمين [علماء الكلام] عموماً بطابعه: فهم يجادلون لصالح (أو ضد) عقائد لم يحسنوا هم أنفسهم فهمها بطريقة صحيحة. ويجادل هؤلاء، على سبيل المثال، حول إمكانية رؤية الله دون أن تكون لديهم معرفة بالمعنى الحقيقي للمشاهدة (أو حقيقت ديدار)؛ أو إنهم يجادلون حول ما إذا كان القرآن مخلوقاً أم لا، وعندما تسألهم ماذا تعني كلمة "مخلوق" أو "كلام" في حقيقتها فإنهم يبقون في حيرة. وبعد هذه الإشارات إلى مسائل جدلية مشهورة بين المتكلمين ينتقل إلى اقتباس أول سبعة أبيات من قصيدة ناصر خسرو ليدعم، كما هو واضح، جدلية الشك ضد اليقين التي نصل إليها من خلال النظر [العقل] وحده.[٣٧]

ثم يُشير عين القضاة بصورة مباشرة إلى كتابات الغزالي حول القضية الرئيسية،

مستحضراً حكمه "المقصّر" للمساءلة، كما سبقت الإشارة، ويتحول إلى مناقشة المسألة بتفصيل أكبر. وسيكون الأمر أطول مما يجب إذا ما أردنا معاينة تفاصيله هنا بكل جوانبها، لكننا نستطيع تلخيص النقاط الرئيسية على النحو التالي:

لا بدّ، باديء ذي بدء، من توضيح ما إذا كنا نتكلم حول معرفة الله بالحدس، كتلك التي امتلكها بعض صحابة النبي مثل أبي بكر وعلي وأويس القرني، فهو لم يذكر سوى أولئك الذين يعترف بهم أهل السنّة، بمن فيهم عمر في بعض المقاطع، أو بعض الزهاد كبايزيد البسطامي، أم ما إذا كان "العلم" يعني اليقين العقلي بوجود الله المتحصّل عبر البرهان. غير أن المعيار في كلتا الحالتين، بل وحتى في الرياضيات كما سنعرف لاحقاً، هو الحاجة إلى معلّم مقتدر.

ثانياً، وفيما يتعلق بالنوع الأول من "العلم"، فلا يحتاج المعلّم لأن يكون معصوماً (معصوم آز كناه) ما دام النبي لم يكن كذلك، وكل ما يحتاجه هو الخبرة بالدرب المؤدية إلى الله، والشفقة بالمريد.

ثالثاً، لا يمكن بأي شكل من الأشكال ألاّ يكون هناك سوى شخص واحد في العالم من مثل هذا المعلّم؛ إذ ربما كان هناك الآلاف وفقاً لما توحي به الآيتان القرآنيتان (٧:١٨١) و(٣:١٠٤). وكذلك ليس عليه أن يكون مقيماً في مصر أو أصفهان أو بغداد أو همدان، في إشارة واضحة إلى مقرات إقامة كلٍّ من الأئمة – الخلفاء الفاطميين وسلاطين السلاجقة والخلفاء العباسيين، وربما إقامته هو نفسه. وبالفعل، ربما كان من الشيوخ القرويين المتعلمين كأبي الحسن خرقاني.[٣٨]

رابعاً، إذا ما جادلوا (أي النزاريون) بأنّ واحداً من هؤلاء يجب أن يكون أكثر كمالاً، وأنّ الآخرين دونه في المرتبة، فهذا أمر مقبول (رَوا). لكنّ إنساناً فقط، صاحب رؤية مهيمنة وشمولية، يستطيع معرفة من يكون هذا الشخص. وحتى الخضر، الذي من المفترض أن تكون له معرفة بجميع أولياء الله، قال مرةً: "قابلت وليّاً لم أره مطلقاً من قبل!".[٣٩]

الرسالة واضحة بصورة كافية إذاً. فعلى الرغم من مشابهات وثيقة الصلة بين فكره وتعليم النزاريين، والتي قد نجد أمثلة عليها حتى أكثر وضوحاً في مقاطع أخرى من كتاباته الفارسية،[٤٠] أو ربما بسبب نقاط التشابه تلك، فإن عين القضاة لم يرغب بالتأكيد

في أن يُساءَ فهمه ويُنظر إليه كمؤيد للنزاريين. غير أنه، وخلافاً للغزالي، لم يقبل حقيقةً بسلطة السلاجقة على أنها شرعية. فقد كان يكرّر تذكيره لتلميذه عالي المقام بأنه لا يستطيع خدمة الله و"الأتراك" في وقتٍ واحد،[٤١] وهذه نقطة أخرى تذكّرنا بالطبع بناصر خسرو.[٤٢]

بالعودة إلى القصيدة رقم ١٠٦، تجدر ملاحظة أنّ عين القضاة يُفسِّر البيت رقم ٤٠ المتبقي (في الرسالة رقم ٨٧) بطريقة تكاد لا يتعمّدها شاعر إسماعيلي. إنه يفهم الأمر الإلهي (أمرِ خُدا) ليس كأمرٍ بالخلق، "كُنْ"، ولكن بمعنى التكليف الشرعي للإنسان، الذي "سيهجر" العاشق ويتركه "إذا ما هجره العقل"،[٤٣] أي إذا انتقل إلى مرحلة كثيراً ما يُسميها عين القضاة (كالغزالي في كتاباته الصوفية) "مرحلة ما بعد العقل". وربما وجدت تلميحة صوفية أخرى مشابهة أُعطيت لناصر خسرو من خلال حكاية دولتشاه عندما كان خَرَقاني يُعلّمه أنّ العشق أسمى من العقل.[٤٤]

مُلحق

ترجمة قصيدة ناصر خسرو رقم ١٠٦

ملاحظة: أرقام الأبيات المبينة على الجهة اليمنى هي أرقام طبعة مينوي/ محقق.[٤٥] والأشكال المختلفة للأبيات عند تقوي نشير إليها بحرف (= ت)، والأبيات المقتبسة من قبل عين القضاة همداني بالأحرف (ع ق هـ)، وهي مذكورة في الحواشي. وقد سمحت لنفسي بتغيير تسلسل الأبيات في بعض الأحيان، وبترتيبها في مجموعات من سبعة في سبعة، بصورة مشابهة لما فعلته جولي سكوت ميسمي في حالة مماثلة.[٤٦] وكذلك نجد الأبيات ١–٨ و٤٤–٤٦ و٤٨ مُترجمة باختلاف ضئيل عند فقير محمد هونزائي/ قطب قاسم في *Schimmering Light* (لندن، ١٩٩٦)، ص٦٩ف. كما نجد ترجمة بديلة للبيتين ١–٢ عند أنيماري شيميل، *Make a Shield from Wisdom* (لندن، ١٩٩٣؛ ط٢، ٢٠٠٣)، ص١٨ف.

١ أيّ نوع من السُدَّة المُظَّللة هذه؟ قد تقول محيط يطفح بالدرر،
أو آلاف القناديل المضاءة داخل إناء مُلمَّع.
٢ أهي بستان في الفلك، ربما؟ عندها سيكون المشتري هو الزنبقة
وإذا ما كان الفلك في البستان، فستكون الجوزاء أجمة وورودها.
٣ لن يتمكن أحدٌ من التفريق بين الكابيللا [نجم العيوّق] والوردة الحمراء
ولا بين المتألّق والمُعطّر.
٤ انظر إلى نور الصباح وهو يسير خلف الثريّا
كعنقاء مرجانية تعدو وراء الدرّاج الفضي.
٦ بروجها تومض برّاقةً في قبة السماء المظلمة الدوّارة قد تقول عنها: فكرة لامعة في نفس جاهلة![٤٧]
٥ إنها تُزيّنُ وجه الشرق بأشكالها المتعددة الألوان
بحيث تبدو وكأنها عرش داريوس تماماً.[٤٨]
٧ هلال القمر ما كان ليُبحِرَ كل شهر كقاربٍ ذهبي لو لم يكن هذا الفلك الأزرق المتموج محيطاً.

* * *

٨ كلا، هذا ليس محيطاً، ولكنه سرادق في جنة بهيجة وإلا ما كان ليمتلئ بالحور العين الجميلات!
٩ بل إنه "مصنوعة يدوية تامة"، كما سيقول المتمنطق،
وإذا ما كانت "تامة" فهذا يعني خلوها من كل عيب.[٤٩]
١٠ حقاً إنه طاحونة، وجدول الماء يجري خارجها ولهذا السبب فهي تدور. لقد سمعت ذلك من رجلٍ صادق.
١١ كنت سترى الطحّان[٥٠] ما إن تصبح في الخارج، وقد تكون رأيته في الداخل، إذا ما كانت عيناك قادرتين على الرؤية.
١٢ فكِّرْ: ما هي الغلال[٥١] التي تنتجها المطحنة للطحان؟ فلو لم يكن بحاجة للغلال لما كان أنشأ المطحنة.
١٣ هذا ما يُشير به العقل إلى نفس الحكيم: فهي كانت ستبدو حقاً أنها أُنشِئت

لمصلحتنا.

١٥ كيف كان لنفسنا أن تُصبح أبداً ملكة المطحنة لولا فضل العقل ولو لم تكن النفوس الإنسانية أجزاء من [النفس] الكلية؟[٥٢]

* * *

١٤ الزمن (روزگار) والفلك والنجوم كانت ستبقى مسرحية عاطلة لو لم يكن من غدٍ لهذا اليوم الطويل، لهذا الدهر.[٥٣]

١٦ إن رسالة العجلة عبر دورانها تقول: إنني أعبرا لو كانت تنطق بكلمات كما نفعل نحن، لقالت ذلك تماماً.

١٧ الحكيم يفهم رسالتها من دورانها ولو كان لها صوت، كما هو الحال معنا، لكان دورانها مسموعاً.

١٨ لا أحد يعلم كيف هي الأشياء خارج هذه القبة الصغيرة، ولو تواجد شخص في الأعلى هناك لكان عليه أن يحني رأسه.[٥٤]

١٩ ليس من شيء يُشاهَد خارج هذه، ولهذا السبب اعتقد البعض بأن من الممكن أن يكون ثمة فضاء فارغ موجود هناك.[٥٥]

٢٠ الدهر نفسه يعبر أو إنّ حالته تتغيّر على الدوام، وما كانت حالته لتتغيّر لو لم يكن له بداية.

٢١ كل شخصٍ يقول شيئاً ما يخرج من محاكمته العقلية المُعتِمة بحيث يجعلك تظن أنه قُسطا بن لُوقا![٥٦]

* * *

٢٢ يقول أحدهم: لو لم يكن لدينا مُبدِعان لما كان من ضرورة إطلاقاً لظهور الشوك والبلح معاً.[٥٧]

٢٣ ماذا يمكن أن يكون لو لم يكن النور والخير والطهارة والجمال الأعداء الطبيعيين للظلمة والشر والقذارة والقبح؟[٥٨]

٢٤ يقول آخر: لو كان للعالم مُبدعٌ عادل لكانت عدالته بادية للعالم والإنسان في آن.[٥٩]

٢٥ الرمل والسبخة والصخر والصحراء والكهوف والماء المالح كانت ستكون

أرضاً مزروعة وبساتين ومروجاً وحدائق كالقماش المطرّز.[٦٠]

٢٦ لماذا يكون أحدهم عبداً فقيراً أو خادماً أو متسولاً ويكون الآخر ملكاً أو سيّداً نبيلاً وقوياً؟[٦١]

٢٧ لو كان الله يُريد أن يكون العالم كله مسلماً فما كان اليهود ولا المسيحيون ليتواجدوا إلى جانب المسلمين![٦٢]

٢٨ غير أن واحداً آخر يقول بعد: إن ذلك كله هو العدالة، ونحن ما كنا لنكون سوى عبيدٍ. إنها كانت، وستبقى، إرادته فيما يريد، وليست إرادتنا.[٦٣]

* * *

٢٩ كنت سأعطي [الجواب] الصادق لو كان خطابي، بلغة هؤلاء الناس البخلاء، يُشجّع الناس الأذكياء على الإصغاء.[٦٤]

٣٠ لو كان لكل بخيل الحق في نشر دين [من الأديان] لما كان الخالق أنشأ [وظيفة] النبوة في العالم.

٣١ لو لم يكن هناك اختلاف، وكان الناس متساوين، لكان كل واحد فريداً لا قرين له في جوهره.

٣٢ ولكن هذه لا تستطيع أيضاً أن تكون كذلك بالنسبة للعقل، لأن كل شخص سيكون عندئذٍ متساوياً مع أقرانه من بني جنسه، ومع ذلك فهو فريد.

٣٣ وأي شيء يتكشف ويظهر بمظهر السخف، فإنه لن يتحقق بعد التأمل. ولذلك على المرء ألاّ يقول: "لو كان الأمر كذلك لكان جميلاً!".

٣٤ وهكذا، فالمناقشة التي تقدم بها بخصوص حالة العالم كانت سخيفة بالنسبة لذلك الذي قال: "كان الأمر سيكون أفضل لو لم يكن هناك سادة ولا عبيد!".[٦٥]

٣٧ إنه يشبه الأذكياء ما دام هو صامت، لكن ما إن يتكلم حتى تقول إن رأسه مليءٌ بالمِرّة السوداء![٦٦]

* * *

٣٥ أما بالنسبة لمن قال: "ليس لنا أن نُريد"، فإن العقل سيُجيب: إنّ ذلك بالتأكيد هو رأي شخص سكّير أو مجنون![٦٧]

٣٦ كيف يمكن لمثل هذا الشخص الذي فقد عقله أن يعتلي المحراب والمنبر لو

لم يكن عامة الناس مصابين جميعاً بعمى عين القلب [=العقل]؟

٣٨ لماذا عليه أن يواجه المحراب [أي يصلي] إذا لم يكن ذلك على أمل الحصول على [كسرة] خبز وقِدْرٍ من طعام مشوي وحلوى في الجنة![٦٨]

ت.٣٧ لماذا سيكون ظهور العدد القليل من مُقَلّديه محنيةً في الصلاة إذا لم يكن ذلك على أمل الحصول على ثمرة من شجرة الطوبى في الجنة؟

٣٩ كيف يمكن أن يوجد مكان في الفردوس للزهاد الأتقياء والقديسين لو كان ذلك يتعلق بمقاسات بطون وكروش هؤلاء الناس؟[٦٩]

٤٠ قُلْ، إن العقل هو من أمر الله [إشارةً إلى الآية ١٧:٨٥] لأن الأمر، يا بُني، سيترك الإنسان إذا ما كان عقله سيتركه.[٧٠]

٤١ والعقل في تركيبة الإنسان هو الحاكم في الخلق، ولو لم يتعلق الأمر بالعقل لما كان للإنسان "كيف" و"لذلك".[٧١]

* * *

٤٢ إنّ كلاًّ من الخلق والأمر يعود إليه [أي إلى الله، الآية ٧:٥٤]. فهو الصانع والآمر لما شاء. فكيف يكون مسموحاً القول بعد ذلك إذاً: "إن شاء [الله]؟".[٧٢]

٤٣ لو أنك أصغيت فقط، يا أخي، فقد أخبرتك القصة بكاملها نقيةً وجديرة، بحيث يمكنك القول: "هذا عنبر خام محض!".[٧٣]

٤٤ وإذا ما اعترض أحدهم: "إذا كان 'الحجة' [أي الشاعر] حكيماً، فلماذا هو يجلس وحيداً إذاً كفقير وحيد في وادي يومغان؟".[٧٤]

٤٥ هو لا يعلم أنه إذا ما كانت محنتي شراً كمحنته فسيكون ظهري محنياً أمام الملوك كظهره![٧٥]

٤٦ أنا لا أرغب في امتلاك ما يملكه الملك، وليكن لديه، بدلاً من ذلك، كل العلم الذي أملكه.[٧٦]

٤٧ لماذا عليّ أن أقيم في يومغان بلا أصدقاء، مكتئباً وفقيراً، لو لم تكن أمور الدين في مثل هذه الفوضى والاضطراب؟[٧٧]

٤٨ كيف تمكنت نفسي من امتلاء مثل هذا الكمّ من الحكمة لو لم يكن سندي هو راكب الدلدُل الرمادي اللون [أي علي]؟[٧٨]

الحواشي

١. فرهاد دفتري، *The Ismailis: Their History and Doctrines* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص٣٦٦.
٢. المصدر السابق، ص٢٠٥.
٣. **سعادت نامه**، ط١ (مع ملخص بالفرنسية) لإدموند فغنان، "كتاب السعادة لناصر الدين خسرو"، *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ٣٤ (١٨٨٠)، ص٦٤٣–٦٤٤ و٣٦ (١٨٨٢)، ص٩٦–١١٤؛ ترجمة جورج ويكنز، "كتاب سعادت نامة المنسوب إلى ناصر خسرو"، *Islamic Quarterly*، ٢ (١٩٥٥)، ص١١٧–١٣٢ و٢٠٦–٢٢١.
٤. ناصر خسرو (مؤلف مفترض)، **روشنائي نامه** [شعراً]، تح. وتر. هيرمان إثيه بعنوان "روشنائي نامه لناصر خسرو..."، *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*، ٣٣ (١٨٧٩)، ص٦٤٥–٦٦٥ و٣٤ (١٨٨٠)، ص٤٢٨–٤٦٤؛ وأيضاً كملحق في كتاب ناصر خسرو، **سفر نامه**، تح. محمود غنيزاده (برلين، ١٩٢٢)؛ وكملحق في كتاب ناصر خسرو، **ديوان**، تح. نصر الله تقوي (طهران، ١٩٢٥–١٩٢٨؛ ط٣، طهران، ١٩٦٩–١٩٧٠)، ص٥١١–٥٤٢.
٥. فرانسوا دو بلوا، *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey* (لندن، ١٩٩٢)، مج١، ص٢٠٦–٢١١.
٦. فلاديمير إيفانوف، محر. وتر.، *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshana'i-nama* (لندن وليدن، ١٩٤٩).
٧. أو خمسة إذا ما عُدّت النسخة المختصرة من كتاب ناصر خسرو، **جامع الحكمتين**– رسالة نُشِرت كملحق في كتاب ناصر خسرو **ديوان**، تح. نصر الله تقوي (ط٣، طهران، ١٩٦٩–١٩٧٠)، ص٥٦٣–٥٨٣، رسالة مستقلة.
٨. أقدم نسخة مدونة من **روشنائي نامه** المنظومة شعراً، والتي لا يبدو أنها استُخدمت في أي طبعة لها، تعود إلى ٧١٠/ ١٣١٠ (انظر بلوا، *Persian Literature*، مج١، ص٢١٠). ثمة نسخة موزونة أخرى من **روشنائي نامه**، لا تمّت بأية صلة للنسخة المنسوبة لمؤلفنا، كُتبت في القرن الثامن/ الرابع عشر من قبل إفتخار الدين دامغاني ونشرها حسن ذو الفقاري في إيراج أفشار وكريم أصفهانيان، محر.، **ناموارا دكتور محمود أفشر يزدي** (طهران، ١٩٩٤–١٩٩٥)، مج٨، ص٢٣٠٠–٢٣٣٥؛ وقد زوّدني نصر الله بورجوادي مشكوراً بنسخة مصورة عنها. أما بالنسبة للنسخة النثرية من **روشنائي نامه** فإن أقدم مخطوطة لها وصفها كل من تحسين يزيجي وبهمان حميدي في طبعتهما الحديثة العهد (طهران، ١٩٩٤)، تعود إلى ٢٧ صفر ٦٧٤ (٢٢ آب/ أغسطس ١٢٧٥). وأقدم مخطوطة للديوان أو، بصورة أكثر دقة، لمجموعة الأشعار المتضمنة، إلى جانب مختارات لخمسة شعراء آخرين، ٧٨ قصيدة لناصر، تعود إلى ٧١٤/ ١٣١٥، وهي موجودة في مخطوطة ١٣٢ من المجموعات الفارسية في مكتبة مكتب الهند (وهي اليوم في المكتبة البريطانية) وتطابق مخطوطة رقم ٩٠٣ في =

= فهرس هيرمان إثيه، *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*، مج ١ (أوكسفورد، ١٩٠٣)، ص٥٦٤–٥٦٥؛ انظر أيضاً إدوارد ج. براون، *A Literary History of Persia* (لندن وكمبريدج، ١٩٠٢–١٩٢٤)، مج٢، ص٢١٩؛ ويُشار إليها بالمخطوطة "سين" في الطبعة النقدية لديوان ناصر من قبل مجتبى مينوي ومهدي محقق (طهران، ١٩٧٨).

٩. ليونارد لويسون، *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Mahmud Shabistari* (ريتشموند، ١٩٩٥)، ص٢٦ف.

١٠. ناصر خسرو، **روشنائي نامه** [شعراً]، البيت ١٧٦، تح. إثيه، ص٤٣٠؛ **سفر نامه**، تح. غنيزاده، الملحق، ص١٢؛ **الديوان**، تح. تقوي، الملحق، ص٥١٨. وترجم شبستري "الروح النامية" ب"روحنامه"؛ انظر صمدي موحِّد، مح.، **مجموعة آثار الشيخ محمود شبستري** (طهران، ١٩٨٦–١٩٨٧)، البيت ٧٠٦ في ص١٨٦، وص٢٦٩. ولذلك يجب تعديل ترجمة لويسون في *Beyond Faith* (ص٢٧) وفقاً لذلك.

١١. انظر دولتشاه سمرقندي، **تذكرة الشعراء**، تح. إدوارد ج. براون (لندن، ١٩٠١)، ص٦١–٦٤. ويحدِّد دولتشاه كتاب **روشنائي نامه** لناصر بأنه عمل "منظوم" (ص٦٣). ليس من الواضح تماماً الدليل الذي اعتمده يحيى الخشّاب في **ناصر خسرو** (القاهرة، ١٩٤٠)، ص٤–١١، وأليس هنزبيرغر في *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan* (لندن ونيويورك، ٢٠٠٠)، ص٢١–٢٦، في نسبة ما هو في الواقع رواية دولتشاه لحياة ناصر إلى القاضي البيضاوي في كتابه **نظام التواريخ** (كُتِب عام ٦٧٤/ ١٢٧٥)، بحيث أن دولتشاه، الذي كان يكتب سنة ٨٩٢/ ١٤٨٧، هو من نقلها عنه. ولا نجد أي شيء حول ناصر خسرو في أيٍّ من الطبعات القائمة لكتاب **نظام التواريخ**، تح. حكيم سيد شمس الله قدري (حيدر أباد، ١٩٣٠)؛ وتح. بَهمان ميرزا كريمي (طهران، ١٩٣٤)؛ وتح. مير هاشم محدِّث (طهران، ٢٠٠٣). حول مختلف هذه النسخ والمخطوطات والطبعات انظر مقالة تشارلز ميلفيل، "من آدم إلى أبغا: القاضي البيضاوي وإعادة ترتيب التاريخ"، *Studia Iranica*، ٣٠، i (٢٠٠١)، ص٦٧–٨٦ والعدد ٣٦ (٢٠٠٧)، ص٧–٦٤.

١٢. ملخص ذلك عند الخشاب في **ناصر خسرو**، ص٥–٦، وهنزبيرغر، *Nasir Khusraw*، ص٢٢–٢٤.

١٣. العطّار – المزيف، **لسان الغيب**، تح. أحمد خوشنيويس عماد (لا ت. [المقدمة مؤرخة سنة ١٩٦٦])، ص١٤٩، ١٨٨.

١٤. براون، *Literary History*، مج٢، ص٢٤١ف.

١٥. آرثر ج. آربري، *Classical Persian Literature* (لندن، ١٩٥٨؛ ط٢، ١٩٦٧)، ص٦٩–٧١؛ بيتر ويلسون وغلام رضا آفاني، تر.، *Nasir-i Khusraw: Forty Poems from the Divan* (طهران، ١٩٧٧)، ص٨١ف؛ أنيماري شيميل، *Make a shield from Wisdom* (لندن، ١٩٩٣)، ص٩٤–٩٦؛ هنزبيرغر، *Nasir Khusraw*، ص١٩٤ف.

١٦. انظر مقالة مهدي مُحقّق، "شهراى ديني ومذهبي ناصر خسرو دَر ديوان" في **ياد نامه ناصر خسرو** (مشهد، ١٩٧٦)، ص٤٩٥.

١٧. هُجويري، **كشف المحجوب**، تح. فالنتاين آ. زوكوفسكي (طهران، ١٩٥٧)، ص٤٢٥، تر. رينولد آ. نيكلسون، *The Kashf al-Mahjub* (لندن، ١٩١١)، ص٣٢٨.

١٨. انظر بشكل خاص البيتين ١٨ و ٢٠ من قصيدة "قربان نفس وشرّ نفس"، حيث استخدم ناصر خسرو عبارة "نفس" بطريقة غير معتادة. فالنفس بالنسبة إليه هي "جوهر شريف" (غوار شريف) في =

= العادة. وأشار ناصر في كتابه خوان الإخوان، تح. علي قويم (طهران، ١٩٥٩)، الفصل ٤٣، ص١٣٨، إلى أن علماء الدين يرون أنّ الروح أشرف من النفس، أما بالنسبة للفلاسفة فالأمر معكوس.

١٩. الملخص عند هنزبيرغر في *Nasir Khusraw*، ص١٨٩–١٩٢.

٢٠. قام هُجويري بزيارة ضريح البسطامي مرتين، وأمضى في المرة الثانية عدة أشهر (انظر: هُجويري، كشف، ص٧٧؛ تر. نيكلسون، ص٦٨ف). ويقول ناصر في سفر نامه، تح. محمود غنيزاده، ص٤، إنه قام "بزيارة الشيخ بايزيد البسطامي" وهو في طريقه من نيسابور إلى دامغان؛ وغادره في ٨ ذي القعدة ٤٣٧/ ١٧ آيار/ مايو ١٠٤٦. ويبدو أنه عاش في أوائل حياته في بلاط السلطان محمود (ح. ٣٨٨–٤٢١/ ٩٩٨–١٠٣٠) وولده مسعود في غزنه (ح. ٤٢١–٤٣٢/ ١٠٣٠–١٠٤١)، وزار لاهور (انظر: سفر نامه، ص٧٨، ٩٠).

٢١. نور الدين عبد الرحمن جامي، بَهارِستان، تح. إسماعيل حكيمي (ط٣، طهران، ١٩٩٥–١٩٩٦)، ص٩٥. والترجمة الإنكليزية لهذه الأبيات عند براون، *A Literary History of Persia*، مج٢، ص٢٤٣؛ وفي الصفحة ٢٤٢ يشير إلى هذه الأبيات بأنها "الأبيات القريبة من الكفر".

٢٢. عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تح. عفيف عسيران في مصنفات عين القضاة الهمداني (طهران، ١٩٦٢) القسم II، ص١٨٩. للمزيد من المصادر انظر هيرمان لاندولت، "عين القضاة الهمداني [القسم ١]: حياته وأعماله"، *EI3*.

٢٣. عين القضاة، نامه–ى عين القضاة همداني، مج٢، تح. عفيف عسيران وعلي نقي مونزوي (بيروت وطهران، ١٩٧٢)، ص٧ف.

٢٤. يمكن العثور على هذه القصيدة في طبعة تقوي، ص٣٦٤–٣٦٨، مع الأبيات ذات الصلة (٣٨–٤٣) في الصفحة ٣٦٦. ويذكر بيرتل في حاشية إضافية في نهاية مقالته أن هذه الأبيات يجب أن تُنسب إلى السنائي بحسب رأي مُجتبى مينوي؛ انظر مقالة بيرتل "نظريات بَرخي آز عُرَفا..." في ياد نامه–ى ناصر خسرو، ص١١٨ف.

٢٥. عين القضاة، نامه–ى عين القضاة همداني، مج٣، تح. علي نقي مونزوي (طهران، ١٩٩٨–١٩٩٩)، المقدمة، ص٦٨، ٧٨.

٢٦. المصدر السابق، مج٢، ص١١٤ف.

٢٧. المصدر السابق، مج٢، ص٢١٩.

٢٨. المصدر السابق، مج٢، ص٣٠٣.

٢٩. فروغ جَهَانبخش، "علاقة الشيخ والمريد في فكر عين القضاة همداني"، في سيّد جلال الدين آشتياني، مح.، *Consciouness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu* (طوكيو، ١٩٩٨)، ص١٢٩–١٤٧. وثمة دراستان لا غِنى عنهما في دراسة ظهور "الشيخ – المدرب" في الدراسات الصوفية الخراسانية الكلاسيكية لكلّ من فريتز ميلر، "ترتيب السلوك للقُصيري"، مجلة *Oriens*، ١٦ (١٩٦٣)، ص١–٣٩، ومقالة "خراسان ونهاية الصوفية الكلاسيكية"، في *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo* (المنعقد في روما، ٣١ آذار/ مارس– ٥ نيسان/ أبريل ١٩٧٠) (روما، ١٩٧١)، ص٥٤٥–٥٧٠. وكلتاهما متوفرتان بالإنكليزية الآن في فريتز ميلر، *Essays on Islamic Piety and Mysticism*، تر. جون أوكين بمساعدة في التحرير من بيرند رادتكه (ليدن، ١٩٩٩)، ص٩٣–١٣٣، ١٨٩–٢١٩. انظر أيضاً أحمد كرم مصطفى، *Sufism: The Formative Period* (أدنبره، ٢٠٠٧).

٣٠. ناصر شوريان– ستّاري، "أبو القاسم الدرغَزيني"، *Encyclopaedia Islamica*، مج٢، ص٤٢٧.

٣١. انظر لاندولت، "عين القضاة الهمداني". لمناقشة مستفيضة انظر حميد دَبَشي، *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of ʿAyn al-Qudat* (ريتشموند، ١٩٩٩)، ص٤٧٥–٥٣٦.

٣٢. عين القضاة، "شكوى الغريب" في مصنفات، تح. عفيف عسيران، القسم ٣، ص١٠ف؛ الترـ آربيري، *A Sufi Martyr: The "Apologia" of ʿAyn al-Qudat* (لندن، ١٩٦٩)، ص٣٤.

٣٣. عين القضاة، نامها، مج٢، ص١١٣.

٣٤. المصدر السابق، ص١١٥.

٣٥. خلافاً لما اقترحه الغزالي في كتابه فضائح الباطنية، تح.، عبد الرحمن بدوي (القاهرة، ١٩٦٤)، الفقرات ١٥٩–١٨٦ (ص٧٩–٩٠)، بشكل خاص؛ وتر. جزئية لريتشارد ج. مكارثي، *Freedom and Fulfillment* (بوسطن، ١٩٨٠)، وخصوصاً ص٢٢٢–٢٣١، فإن مجادلة حسن الصبّاح حول ضرورة المعلم الموثوق لا تبلغ بالضرورة مبلغ "الإبطال" المحض للعقل. وتشير الترجمة العربية لـ"فصل شَهار" لحسن الصبّاح عند الشهرستاني في الملل والنحل، تح. سيد محمد الكيلاني (القاهرة، ١٩٦٧–١٩٦٨)، مج١، ص١٩٥–١٩٩، والترجمة الفرنسية له من قبل جيماريه ومونوت بعنوان *Livre des religions et des sects* (لوفان، ١٩٨٦)، مج١، ص٥٦٠–٥٦٥، إلى عدم كفاية العقل لوحده، من غير التعليم، لمعرفة الله. حول تحليل الاختلاف بين الغزالي والشهرستاني انظر فاروق ميثا، *Al-Ghazali and the Ismaʿilis* (لندن، ٢٠٠١). وكان فخر الدين الرازي، وفقاً لجيماريه في *Livre des religions et des sectes*، مج١، ص٥٦١، ح٨٠، قد لاحظ هذا الاختلاف، بل وشرح مجادلة حسن بطريقة متعاطفة بمقارنة العقل بيؤبؤ العين والتعليم بالضوء، في الوقت الذي كان يجادل فيه حول صلاحية العقل الحصرية، منتقداً الغزالي لفشله في القيام بذلك. انظر الرازي، مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تح. وتر. فتح الله خليف (بيروت، ١٩٦٦)، النص العربي ص٣٩–٤٢، والترجمة ص٦٢–٦٥. كما تجدر الإشارة إلى أن الرازي لا يشير إلى الشهرستاني فقط، ولكن يناقش رسالة بالفارسية مفقودة للغزالي بخصوص الموضوع ذاته، ربما تضمنت اقتباسات مباشرة من حسن الصبّاح، لا سيما إذا تذكرنا أن الكلمة الهامة "بَسَنْدَه" (مناظرة) يمكن أن تعني "كافي" وليس من الضروري قراءتها "بسنديده". وطبقاً لذلك تصبح المسألة ما إذا كان العقل "كافياً" أو لا، وليس أنه يجب "قبوله" أو لا، كما ورد في ترجمة خليف (ص٦٢).

٣٦. حول مسح لخلفية المسألة انظر جوزيف فان إس، *Die Erkenntnislehre des ʿAdudaddin al-Ici* (وايزبادن، ١٩٦٦)، ولا سيما ص٢٨١–٢٨٨. ويقترح فان إس (ص٢٨٧) أن عدم رضى الرازي عن تقديم الغزالي للقضية ربما تأثر برأي علي بن محمد بن الوليد في كتابه دامغ الباطل، تح. مصطفى غالب (بيروت، ١٩٨٢)، مج١، ص٢٧٣ وما بعدها. غير أن من الصعب قبول هذا الاقتراح إذا ما تذكرنا أن مناظرات الرازي عُقدت سنة ٥٨٢/ ١١٨٦ في منطقة ما وراء النهر، بينما نشاط ابن الوليد في الكتابة العقائدية يكاد لا يكون قد بدأ قبل ٥٨٤/ ١١٨٨، عندما عينه حاتم الحامدي نائباً له في صنعاء؛ وانظر إسماعيل بوناوالا، *Biobibliography of Ismaʿili Literature* (ماليبو، ١٩٧٧)، ص١٥٦.

٣٧. عين القضاة، نامها، مج٢، ص١١٤–١١٥؛ وانظر أيضاً فان إس، داي إركِنتيسلهر، ص٢٨٧.

٣٨. "أبو الحسن خَرَقاني"، *EIr*، مج١، ص٣٠٥–٣٠٦.

٣٩. عين القضاة، نامها، مج٢، ص١١٥–١٢٠.

٤٠. بخصوص نفس المعلم [الشيخ] وكونها مرآة الله بالنسبة للتلميذ [المريد]، انظر عين القضاة، تمهيدات، ص٩، ٣٠ وما بعدهما؛ وحول حاجة المريد لإطاعة الشيخ [البير] حتى ولو بدا الأمر =

= مناقضاً للتعاليم الدينية، انظر عين القضاة، نامها، مج١، ص٢٧٠؛ وحول الحاجة إلى "رسول" نراه في الحاضر انظر عين القضاة، نامها، مج٢، ص٣٦٦.

٤١. على سبيل المثال، عين القضاة، نامها، مج٢، ص١٦٦، ٤٣٠.

٤٢. من أجل دليل وافٍ على مواقف ناصر الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، أي مديحه للفاطميين وغيظه وامتعاضه من علماء الدين الخراسانيين ومؤيديهم السلاجقة، انظر جلال مَتيني، "ناصر خسرو ومديحَ- سرائي"، في مجللاى دانشكدَه أدبيات وعلوم إنساني، ١٠، ii (١٩٧٤)، أعيد طبعها في ياد نامه ناصر خسرو، ص٤٦٥-٤٩٢، وغلام حسين يوسُفي، "ناصر خسرو، منتقدي اجتماعي"، في ياد نامه ناصر خسرو، ص٦١٩-٦٤٠؛ وأيضاً كشّاف طبعة تقوي من ديوان ناصر، كلمة "أتراك".

٤٣. عين القضاة، نامها، مج٢، ص٢١٩.

٤٤. هنزبيرغر، ناصر خسرو، ص٢٢-٢٤.

٤٥. ناصر خسرو، ديوان، تح. مينوي ومُحقق، ص٢٢٥-٢٢٨؛ تح. تقوي، ص٤٣٩-٤٤١.

٤٦. تر. جولي سكوت ميسمي بعنوان "من هو الأفضل؟"، في هيرمان لاندولت وسميرة الشيخ وقطب قاسم، مح.، *An Anthology of Ismaili Literature* (لندن، ٢٠٠٨)، ص٢٧١-٢٧٥؛ ونُشرت أصلاً في جولي سكوت ميسمي، "البنية الرمزية في قصيدة لناصر خسرو"، في *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣١ (١٩٩٣)، ص١٠٣-١١٧.

٤٧. ت. البيت ٥.

٤٨. ت. البيت ٦.

٤٩. من المحتمل أنّ "المتمنطق" هو أرسطو؛ انظر أرسطو، الطبيعيات، III، ٦، ٢٠٧آ٩-١٥.

٥٠. من المفترض أن "الطحّان" هو النفس الكلية (انظر البيت ١٥).

٥١. "الحبوب" هي الناس أو الرجال (مَردُم). انظر ناصر خسرو، زاد المسافرين، تح. محمد بذل الرحمن (برلين، ١٩٢٣)، ص٤٦٣.

٥٢. وفقاً لأبي يعقوب السجستاني (وبالمعارضة مع أبي حاتم الرازي) فإن النفس الفردية هي جزء وليست أثراً من النفس الكلية. (ت. البيت ١٤).

٥٣. ت. البيت ١٥. بالنسبة لترجمة "دهر" بأنها "الزمن اللامعدود"، انظر ناصر خسرو، جامع الحكمتين، تح. هنري كوربان ومحمد معين (طهران وباريس، ١٩٥٣)، ص١١٨.

٥٤. ربما يجب أن تُفهم على أنها "كنت ساحني رأسي" (كردي= كَردَمي)؛ انظر البيت ٢٩، "مان بيكوفتي".

٥٥. بالمعارضة مع الفكرة الأفلاطونية لمكان فارغ وأزلي التي اعتقد بها الطبيب الفيلسوف أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، المناوئ للإسماعيليين، بينما دافع ناصر خسرو عن مفهوم فضاء/ مكان أرسطي بالكامل؛ انظر على سبيل المثال ناصر خسرو، زاد المسافرين، الفصل ٩، ص٩٦-١٠٩.

٥٦. ع ق هـ البيت ١. وهو البيت الأول من سبعة أبيات اقتبسها عين القضاة من هذه القصيدة في الرسالة رقم ٧٥ (نامها، مج٢، ص١١٤ وما بعدها). كما أنه البيت الوحيد المقتبس في وقت متأخر من باب التضمين في قصيدة منسوبة إلى مير فندريسكي؛ انظر عباس شريفدارابي شيرازي، تحفة المراد: شرح قصيدة حكمياى مير أبو القاسم فندريسكي (طهران، ١٩٥٨ أو ١٩٥٩)، التقديم وص١٧٠-١٧٢. كان قسطا بن لوقا البعلبكي (ت. حوالي ٣٠٠/ ٩١٢) عالماً مشهوراً ومترجماً لكتب يونانية في الفلك =

= والرياضيات والطب والفلسفة. وكانت ترجمته العربية لكتاب *Placita Philosophorum* (حققه ونشره مع ترجمة ألمانية له هانز دايبر بعنوان *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer überliefrung*، وايزبادن، ١٩٨٠) قد استُخدمت وعلّق عليها أبو بكر الرازي؛ انظر أيضاً مهدي محقق، فيلسوف-ى الري (طهران، ١٩٧٠)، ص١٠٠ وما بعدها.

٥٧. ع ق هـ البيت ٢.

٥٨. ع ق هـ البيت ٥ (بعد البيت ٢٦).

٥٩. ع ق هـ البيت ٣ (ت. البيت ٢٧).

٦٠. ت. البيت ٢٨.

٦١. ت. البيت ٢٤. ع ق هـ البيت ٤ (بقراءة مختلفة: "شاكيرهار كاس بودي" بدلاً من "شاكير-و ساسيستي").

٦٢. ت. البيت ٢٥.

٦٣. ت. البيت ٢٦.

٦٤. ع ق هـ البيت ٦ (بقراءة مختلفة: "مان بيغويام آز زبانحيّان راستي" بدلاً من "مان بيكوفتي راستي غار آز زبانإين خسّان". وليس من الواضح من هو ابن حيّان الذي يذكره. فإذا ما كان هذا الاختلاف يمثل الأصل الذي لناصر خسرو، فقد يظن المرء أنه جابر بن حيّان، الخيميائي المعروف. أما إذا كانت نسخة عين القضاة فقط، فقد يذهب الظن بالمرء إلى هَرِم بن حيّان، صاحب أويس القَرَني؛ انظر آربيري، *A Sufi Martyr*، ص٣٢.

٦٥. انظر البيت ٢٦ أعلاه. بالنسبة لاستخدام "مولى" بمعنيين متضادين (أي "سادة" و"عبيد")، انظر القصيدة رقم ٢، البيت ٥٠، وبالنسبة لنقد مشابه لمذهب المساواة، انظر ناصر خسرو، **جامع الحكمتين**، ص١٥٦ وما بعدها. وأود تقديم الشكر لفقير هونزاي على هذه المصادر. إن هدف ناصر ربما كان هنا أبا بكر محمد بن زكريا الرازي.

٦٦. ت. البيت ٤١.

٦٧. انظر البيت ٢٨ أعلاه. ومن الواضح هنا أن الهدف هو الموقف العادي "للنقليّين" من أهل السنّة.

٦٨. ت. البيت ٤٢. ع ق هـ البيت ٧ مع قراءة مختلفة: "پشت اين موشتي مقلّد خام كي كَردي دَر ركوع، دَر بهشت آر نا اميدقَلياو خَلوستي"، تبدو متطابقة تقريباً مع قراءة أقدم مخطوطة باقية (أي مخطوطة مكتبة مكتب الهند ١٣٢)، وهي المخطوطة سين في نسخة مينوي/ محقق (انظر ص٦٣٠)). وثمة صيغة مختلفة أخرى لنفس البيت منسوبة لناصر خسرو في "هفتِ بابِ بابا سيدنا"، مُترجم في مارشال هدجسون، *The Order of Assassins* (هاغ، ١٩٥٥)، ص٣١٧ (ويشير إلى النص الذي حققه إيفانوف، رسالتان إسماعيليتان، ص٣٥)؛ ويُقرأ البيت كما يلي كما ورد عند جلال بدخشاني، في إصداره القادم الجديد لهفت باب، ص٢٨: "كَس نبُردي نام فردوسي بَريتْرا بر زبان، كر نا بحر/ مرغو نانو كولجهو حَلواستي".

٦٩. ت. البيت ٣٨.

٧٠. ت. البيت ٣٩.

٧١. اقتبس ع ق هـ بصورة مستقلة نسخة مختلفة في الرسالة رقم ٨٧، نامها، مج٢، ص٢١٩: "حجة أمر خُداى آست اى پسر دَر مَرد عقل، امر از او بَرخاستي كرعقل ازاو بَر خاستي". ونجد صيغة مشابهة عند تقوي، البيت ٤٠ تضم "حجةو أمر... بَر مرد".

٧٢. ت. البيت ٤٣ (مختلف).
٧٣. ت. البيت ٤٤.
٧٤. ت. البيت ٤٥.
٧٥. ت. البيت ٤٦ (مختلف مع إضافة بيت آخر رقم ٤٧).
٧٦. ت. البيت ٤٨.
٧٧. ت. البيت ٤٩.
٧٨. ت. البيت ٥٠ (مختلف).

١٥

رؤيا تتحقق: العلاقات الفاطمية – الصليحية

ديليا كورتيسه

الغرض من هذه المشاركة هو العودة إلى التاريخ السياسي المبكر للأسرة الصليحية الحاكمة في اليمن (٤٣٩–٥٣٢/ ١٠٤٧–١١٣٨). وسأتناول تحديداً الديناميات التي تمخضت عن ظهور داعية إسماعيلي، هو علي بن محمد الصليحي (ت. ٤٥٩/ ١٠٦٧)، وخروجه من كهف الغموض ليصبح مؤسس أسرة حاكمة هامة، لم تعش طويلاً، في اليمن، تابعة لحكام مصر من الإسماعيليين الفاطميين الشيعة. فإذا ما كانت القصص التي حدثتنا عن العلاقة بين الصليحيين وأسيادهم في مصر ذات أثر محدود بالنسبة للفاطميين بحدّ ذاتهم،[٢] إلا أنها لعبت دوراً تأسيسياً في إعادة بناء الإسماعيليين الطيبيين لأصولهم ولتاريخهم الديني كفرع متميز من الإسماعيلية[٣]. وسأعمل هنا على استكشاف العلاقة بين علي الصليحي وسيده المقيم في القاهرة، الإمام – الخليفة المستنصر بالله (ت. ٤٨٧/ ١٠٩٤)، كما وضحتها قصص الرؤى المنسوبة إلى علي، و/أو زُعِمَ أنّ علياً نفسه قد حلم بها عقب الوفاة المفاجئة لولده وولي عهده المنصوص عليه الأعَزّ سنة ٤٥٨/ ١٠٦٥.[٤] وتزوّدنا قصص الرؤيا هذه، عند مقابلتها بصورة علاقة السيد – التابع التي ظهرت في المصادر الطيبية عن الصليحيين، ببعض التبصّرات القيّمة. فهي تُظهر كيف تمّ رسم علي، مقابلاً عقبات البعد المكاني والزماني، وتصويره وكأنه يُشترِعنُ أوراق اعتماده الكارزماتية الروحية والسياسية على أساس من القرب

المُتَخيَّل من الإمام وكيف أن سلطته كحاكم مصدَّقة بالنتيجة من قبل الله. كما تُظهر الروايات الإخبارية كيف أنّ علياً مخوّلٌ بالسلطة لمنع أو إحباط الانشقاقات القبلية وضمان انتقال سلطته إلى ذريته من نسبه. إن تحليلاً لسياق روايات الرؤيا الإخبارية هذه سيُشكّلُ أساساً لإطلاق بعض الملاحظات بخصوص فهم الطيبيين لتاريخهم الخاص وللنسب الروحاني لقادتهم.[٥] وكما عبَّرَ توفيق فهد عنها فيما يتعلق بالوظيفة التي تلعبها روايات الرؤيا تجاه التاريخ العباسي، "فالرؤيا تخدم كشاشة يُسْقَطُ عليها التاريخ الغابر، تاريخ [عندما] فشل الإخباريون في كتابته... استخدموا الرؤيا كذريعة لروايته".[٦]

وتشكّل قصص الرؤيا الصليحية التي تقوم عليها هذه الدراسة نصّاً لمخطوطة لم تُدرس ولم تُنشر بعد (MS Ar.I. ١٢٨٣)، وهي من مجموعة زاهد علي للمخطوطات الإسماعيلية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية بلندن يعود تاريخها إلى عام ١٩٠٥.[٧] وثمة أربع نسخ معروفة باقية من هذا النص المخطوط، لكن لم يكن بالإمكان الرجوع إلا إلى نسخة مخطوطة واحدة فقط من أجل الورقة الحالية.[٨] وتتضمن المخطوطة المستعملة روايتين إخباريتين، الأولى بعنوان "قصة الرؤيا من وفاة الولد السيد الفاضل المعتمد"، والثانية بعنوان "قصة الرؤيا الثانية". وتبدو كلتا الروايتين وكأنهما سيرة ذاتية لظهور علي الصليحي فيهما صاحب الرؤيا والراوي الذي كان يكتب شخصياً أو يُملي روايته على ناسخ مجهول مفترض.[٩]

وبتناول الحقل الأوسع لتقليد الأحلام الإسلامي نجد أنّ أحلام علي تقع ضمن فئة "الرؤيا"، أي الرؤى التي نراها أثناء النوم ويُعتقد أنها حقيقية لأنها – طبقاً لمعتقد إسلامي مقبول عموماً – إلهام بالنتيجة من الله.[١٠] وتعبّر كلمة رؤيا، بدورها، عن ثلاثة أنواع مختلفة من التجارب: المبهمة والكاشفة والنبوئية.[١١] وكان التصنيف الإبستيمولوجي [المعرفي] لصورة الرؤيا في إسلام العصر الوسيط تتطلّب – ونحن نأخذ مجموعة متنوعة جداً من المعايير بعين الاعتبار – فهماً ظاهراً بالمعرفة الدينية بالله. إن أهمية الرسالة المُبلّغة أثناء الرؤيا تُقاس بتناسبها مع أهمية السلطة الدينية التي ظهرت في الحلم، أو التي حرّضت على حدوث الرؤيا بحدّ ذاتها. ويكون الحالم قادراً، بدوره، على رؤية مكانته الاجتماعية والثقافية تتعزز على أساسٍ من كونه "مختاراً" كمتلقٍّ

للرؤيا المُبلّغة من قبل الشخص صاحب السلطة.[١٢] وعلى هذا الأساس فإن الروايات الإخبارية التي تجري مناقشتها في هذه الدراسة تصوّر الرؤى التي يمكن تصنيفها – من منظور إسماعيلي – على أنها ذات نظام رفيع باعتبار أن المتحدث المذكور إلى علي لم يكن سوى الإمام – الخليفة الفاطمي المنصور شخصياً.[١٣] ومن بين الأصناف العديدة للأحلام التي ذكرها غوستاف فون غرونبوم في السياق الإسلامي نجد أن صنف "الرؤيا كأداة للنبوءة السياسية" هو الأكثر ملاءمةً هنا لأنه يتعلق بتوقعات من قبيل الأعمال والإنجازات السياسية المستقبلية أو وفاة حاكم أو ملك.[١٤]

عالم رؤيا علي الصليحي

ما يتلو بعد ذلك هو تبسيط لترجمة كلا النصين. وتبتدئ القصة الأولى، التي تغطي الأوراق من ١ب حتى ١٠ب من المخطوطة، بصيغة من الثناء المطوّل. وهنا نستطيع تتبُّع خط النسب الروحاني لعلي الصليحي، ومن خلاله أوراق اعتماده الإسماعيلية الشيعية، والعودة به إلى الوراء، إلى الإمام الشيعي الأول، علي بن أبي طالب. وتبتدئ قصة الرؤيا بسرد لحدث عجيب روي أنه وقع ليلة ١٩ صفر ٤٥٨ هـ، أي بعد وفاة ابن علي الصليحي، الأمير الأعزّ، بثمانية وعشرين يوماً. في تلك الليلة رأى علي الصليحي رؤيا وجد نفسه فيها في بيت واسع يجلس أمام الإمام – الخليفة المستنصر، الذي كان يرتدي ثوباً ناصع البياض، وكان يشكو همه لله وللإمام متسائلاً لماذا استحق (٥آ) كل ذلك الأسى والحزن جرّاء وفاة ولده الأعزّ. وخلال الرؤيا يرى علي خلف الإمام عموداً مكسوراً وبيتاً مهجوراً وصحراء، بينما كان وجه الإمام يشعّ كالشمس إلى حدٍّ لم يكن في مقدور علي تحمُّل نوره. ويشرح الإمام لعلي أثناء الرؤيا أن العمود المكسور وما يُحيط به دلالة على الأعزّ، ويدعو علياً وزوجته (أسماء بنت شهاب، ت. ٤٦٧/ ١٠٧٤) وبقية المؤمنين بأن لا يقنطوا. وكان النور يتدفق من الإمام (٥ب) وهو يتكلم كشلال من الدرر والياقوت الأبيض. وينهض علي إليه ويعانقه، فيقف الإمام عند هذه النقطة، ويجد علي نفسه يسير معه حتى وصلا داراً خضراء بلون العشب بلغت ضخامتها حدّاً لا يُصدّق. ويرى علي داخل الدار ولده الآخر (٦آ)

عبد المستنصر (أي المكرَّم) وهو يقطع البساتين مرتدياً أجمل العباءات من اللون الأخضر، وتحيط به ثلة من ثلاثين رجلاً ينتمون إلى قبائل حمير والحجاز والمغرب. ويُشاهَد المكرَّم وهو يميل نحوهم (٦ب) مبتسماً وضاحكاً. وكان وجهه كالقمر، ونورٌ ساطع يشعّ بين عينيه. وثمة ١٤٠ رجلاً وامرأة يجلسون في تلك الدار ضمن الحدائق ويلبسون عباءات خضراء اللون أيضاً. ويسأل علي الصليحي المستنصر من هم أولئك الناس، فيُجيب الإمام بأن هؤلاء هم المؤمنون الذين أطاعوه من خلال [طاعتهم] لعلي [الصليحي]، الذين لم يعصوا عليّاً ولم يتنازعوا مع عليٍّ، وهم جالسون براحة بسبب طاعتهم لله وللإمام من خلال علي. أما قائد هؤلاء وشفيعهم فهو ابن علي. (آ٧) ثم يسأل المستنصر عليّاً أي الدارين هي الأفضل حسب اعتقاده، فيُجيب علياً بأنها تلك التي فيها ولده المُكرَّم وبقية المؤمنين بكل تأكيد. فيقول الإمام: في هذه الحالة يجب على علي ألاّ ينزعج مادام هو وزوجته والمؤمنون موجودين مُسبقاً في دار الخير. ويتوقع الإمام سعادةً دائمة لابن علي ويُؤكد أنه هو أمير المؤمنين. ويرفع الإمام رأسه ويدعو عليّاً لكي يفرح بما شاهده حول ولده والمؤمنين، ويخبره بأن هلاك الأعزّ كان مقدَّراً، وأنّ على عليٍّ أن يفرح لذلك ويُعلن الأنباء السعيدة لأولئك المؤمنين الذين يطيعونه. (آ٨) ويُثني المستنصر على كل أولئك الذين يُطيعون الله ويطيعونه ويطيعون عليّاً، ويوجّه عليّاً لكي يكون متسامحاً تجاه أولئك الذين لا يطيعونه ويعارضونه على الرغم من حُبّ الإمام لهم. ثم يرى عليٌّ المستنصر وهو يعبر باباً ضخماً ورائعاً، وما إن يمرّ منه حتى يُغلق الباب على ذلك الجمع لعبد المستنصر والمؤمنين. أما بعد الباب فيشاهد علي أعداداً لا تحصى من الناس الملتفين بثياب حمراء وصفراء رثّة. (٨ب) وعن هؤلاء يقول المستنصر إنهم أناسٌ من الحجازيين والحميريين والمغاربة وآخرون من أهل الدعوة الذين عصوا أمر الإمام ولم يوالوا علياً وتسببوا بالإساءة لقلب الإمام. إنهم أهل الدعوة الذين دخلوا تحت عهد وميثاق الإمام لكنهم لم يفعلوا ما أمرهم به من خلال علي: إن هؤلاء هم المكروهون والمحرومون من دار النعمة المذكورة أعلاه. ويقول الإمام لعلي أنْ يحذّرهم مما رآه (آ٩) بحيث تتاح لهم فرصة إصلاح أمرهم. ويكرر المستنصر القول بأنّ كل من أطاع علياً فقد أطاع الإمام، وأنّ ما لعلي هو ما للإمام. وكل من لا يطيع الله ولا الإمام، من خلال علي، سيجلب على نفسه ما

رآه علي يحدث للعاصين من أهل دعوة الإمام، التي وضعها الإمام تحت إشراف علي. لقد منح الإمام علياً السلطة عليهم ودعاه لكي يحذرهم مما رآه، وأن يترك برهاناً (أي سجّلاً بالرؤيا) على ما شاهده من أجل المؤمنين لكي لا يتناقص عددهم ويزداد عدد المتمردين.

وعندما بدأ علي يصحو من حلمه[١٥] كان لا يزال مع الإمام ولم يفارقه حتى استيقظ تماماً من غفوته. (٩ب) ويُقسم علي بأنّ هذه الرواية إنما هي تقرير أمين عمّا شاهده في رؤياه، ثم يطرح السؤال المعبّر ببلاغته: أليست هذه الرؤيا حجة قوية وحكمة شاملة، يا أخوتي، لكل من هداه [الله] إلى طريق الحق؟ ثم يُقسم بأن الإمام هو من أمره بإبلاغه إلى المؤمنين والكافرين.

أما قصة الرؤيا الثانية فتغطي الورقات من (١٠ب) إلى (١٣ب) وتتصف بأنها نبوئية. إذ ما أن أعلن مضمون الرؤيا الأولى ونشرها حتى واجهت علياً تحديات المشككين الذين اتّهموه بالتوهم والوضع [أي الكذب]. وكان على وشك حضّهم على تصديق أقواله عندما حلم علي للمرة الثانية، وفي الليلة التي أعقبت ليلة الرؤيا الأولى، أنه كان يجلس أمام الإمام الذي ألقى عليه خطبة مناجاة، وهو ينظر في وجهه، تؤكد وتثبت ما ألقاه عليه في الرؤيا الأولى. وهنا يُسمّي علياً بالخادم والولي (أي "الصديق") والمساعد في أمر دين الله ودين الإمام وفي أمر سنّة جد الإمام رسول الله وسنّة الأئمة أجداد الإمام من بعده. ويحثُّ المستنصر علي الصليحي على أن يكشف لأهل الدعوة، ولكل من هم مشمولون في "جزيرته"، ولأولئك الذين قطعوا العهد لله وله، ما كان قد أمر به علياً القيام به في الرؤيا الأولى. وبكلمات أخرى، فإنه يأمر علياً بتولي مسؤولية أهل الدعوة. وكل من يتفق مع علي ويتبع الله والإمام وعلي، ويُطيع علي في كل ما يأمر به ويمتنع عن كل ما نهى عنه، فإنه سيشترك في كل ما عرضه الإمام بما يتعلق بولد علي، المكرّم، والمؤمنين من أهل الدعوة وأولئك الذين استجابوا لأمر علي. وبالمقابل، (١١ب) فإن للقلة القليلة التي عارضت علياً وعصته وشهدت زوراً على دينها تشريعاً شرعه الله وعرضه الإمام على علي في الرؤيا الأولى. فهناك كان أهل الدعوة يذوون في الصحراء وهم مكشوفون للشمس، ومصلوبون عراة ورؤوسهم مكشوفة، ومحرومون من كل ما أنعم به على أولئك الذين يطيعون الله والإمام وعلي.

(١٢آ) ويشجّع الإمام علياً على كشف الرسالة دون خوف لأن الله يقف إلى جانبه وهو "حجّة" قائمة لله وللإمام. فالذين يطيعونه لهم البركات التي أُنعم بها في الرؤيا على ابن علي وعلى المؤمنين الطائعين، في حين لا ينال الذين يسخرون منه، ويعارضون الله والإمام وعلي، سوى اللعنة. وليس لعلي شيء آخر يفعله سوى تحذير أهل الدعوة بأن من يستمع إلى كلماته، ويؤمن برؤياه، ويتبع أوامره فإنه سينجح ويهتدي وتزدهر أحواله. وبهذا الشكل تُختتَمُ قصة الرؤيا الثانية.

إن نصّ قصتي الرؤيا هاتين يحمل بكل وضوح صفة الشرعنة من جهة الهدف والغرض وصفة العقائدية من جهة الطبيعة والتكوين.[١٦] والغرض منه أن يبيّن للجمهور المستهدف أنّ المستنصر وعلياً قريبان من بعضهما؛ وأنّ مكانة "الجزيرة" اليمنية كانت في قلب المستنصر، الذي طبّقَ ما وُهِبَهُ من علم سابق للتنبؤ بالنجاح لعلي وولده المكرّم في تلك المنطقة؛[١٧] وأنه قُدِّرَ للأعزّ أن يموت من أجل الصالح العام لليمن ومن أجل النجاح الفعلي لعلي وأتباعه؛ وأن المستنصر قد أنعم على عليٍّ وولده بالسلطتين الروحية والدنيوية ليحكما على أهل الدعوة وعلى المناطق التي يطمحان إلى السيطرة عليها. ويأتينا علم أيضاً حول ما رسمه المستنصر من أن كل من يطيعه ويطيع الله عن طريق علي وولده، بالتالي، سوف ينال المكافأة والجزاء الحسن. غير أن كل من يعارضه عبر معارضته لعلي فإنه سوف يعاقب. وتظهر زعامة علي، على أساس من هذه القصة، وكأنها تتبع خطاً من السلطة التي تنبع بالنتيجة من الله، وأنه من خلال مصادقة المستنصر على تسمية المكرّم خليفةً [لوالده] فقد جاء المعنى بدوام هذه [السلطة] في الخط الصليحي. وتُفصح قصص هذه الرؤى عن إمكانية رؤية علي وهو يتلقى مصادقة الإمام على تبديل معيار إقامة قيادة الدعوة اليمنية وتحويله من صيغة التعيين إلى الشكل الأسري في الذرية المتعاقبة. وثمة إمكانية للاستنتاج من لهجة النص أن الناس كانوا بحاجة لبعض الإقناع للقبول بتعيين المكرّم خلفاً لعلي؛ وبأن ثمة قبائل يمنية منشقّة وقفت ضد علي وكانت بحاجة لتحذير من مغبّة رفضها له؛ وأن بعض أفراد أهل الدعوة كانوا قد حنثوا بأيمان ولائهم، وأصبحوا بحاجة للتنبيه والتحذير من العواقب. ويجدر بالمرء ملاحظة التحول في التشديد بين حكايتي الرؤيتين الأولى والثانية. فالحكاية الثانية تكشف عن الجهود التي بذلها علي لتقوية مزاعمه بالسلطة

عبر كلمات الإمام. وتقوم كلتا القصتين "بوظيفة السلطة المُجْلاة من صاحب السلطة 'أنا': فالشيء الذي لا يستطيع المؤلف القول عنه بأنه من سلطته، يستطيع أن يدعمه بشهادة من مصدر خارجي عبر رواية لحلم أو رؤيا".[١٨]

أما فيما يتعلق بقضية النوع، فإن قصص الأحلام الصليحية تعرض اتفاقيات أدبية تتسق مع تلك التي نجدها عبر كامل طيف قصص الأحلام الإسلامية "السياسية".[١٩] وفيما يلي بعض الأمثلة: النشاط الكوكبي المحيط بجملة جسم الشخصيات من أصحاب السلطة الذين يظهرون في الأحلام؛ والارتباط الرمزي بين نور الوجه وخاصية الشخصيات ذات الكاريزما الخاصة؛ واستعارة "البيت الواسع"، وتراصف المناظر المرئية، ورمزية الألوان واللباس المميز.

وخلافاً لمعظم قصص الأحلام الإسلامية السياسية وغيرها من العصر الوسيط، فإن قصص علي تنتصب هنا منفردةً لوحدها، بمعنى أنها لم تصلنا كجزء من نصوص أشمل أو كأطر عملٍ عامة.[٢٠] وعلى سبيل المثال، فإن كتب التراجم والتواريخ والأخبار من العصر الوسيط غالباً ما تُبرز قصص أحلام يمكن استعمالها كأدوات لتعميق شرعية السلطة السياسية والروحية للحاكم أو الحكام الذين باسمهم وتكريماً لهم كان المؤرخون يكتبون. غير أن الصليحيين لم يستمروا في الحكم وقتاً كافياً لولادة ما يسمّى تقليد مؤرّخي "الأسرة الحاكمة". ومع ذلك، ووفقاً للمناقشة التي تمّت لاحقاً في هذه الدراسة، فإن روايات أحلام علي كانت ستدخل، عدا تلك التي وردت في "القصص"، على يد المؤرخ الإسماعيلي والداعي المطلق الطيبي إدريس عماد الدين (ت. ٨٧٢/ ١٤٦٨) في كتابه عيون الأخبار، في فصلٍ بعنوان "عهد المستنصر" تناول نشأة سلطة الصليحيين. ويشكّل تفسير الرؤيا (أو "التعبير")، في معظم القصص، جزءاً مستقلاً من الرواية ويتضمّن تدخلاً لطرف ثالث "حكيم".[٢١] وما يحدث هنا هو أن "الرؤيا" و"تفسير الرؤيا" يتحققان ضمن نطاق الرؤيا بحدّ ذاتها. فتفسير الرؤيا يتكشف وحياً كجزء من الرؤيا نفسها. يضاف إلى ذلك أنّ "مفسّر الرؤيا" هو المرجعية نفسها التي ظهرت لعلي، أي الإمام. ويمكن تفسير ذلك بأنه نية واضحة لإضافة فعّالية إلى الصفة الأيديولوجية للرؤيا من أجل منع الاتهامات بإساءة التفسير، وضمان تبليغ التفسير "الصحيح" ونقله [إلى الآخرين].

عالم علي الصليحي المادي

عند مقابلة مسلسل الوقائع (أو السيناريوهات) التي وُصِفَتْ بأنها حدثت في عالم رؤيا علي الصليحي مع الأحداث البارزة الدالّة على التاريخ الصليحي المبكر كما قدمها لنا إدريس عماد الدين نجد أن علاقة علي بالإمام في العالم المادي كانت بعيدة عن كونها شأناً ثابتاً في صلته الوثيقة كما كان علي يشتهي أن تكون وأن يكون معاصروه قد صدّقوها واعتقدوا بها. ونستجمع من خلال قراءة ما بين سطور رواية إدريس أن موقف المستنصر الأولي من علي يمكن أن يوصف بأنه كان في أحسن حالاته موقف ترك الناس وشأنهم [laissez faire]. فكان على علي تبنّي طريقة ما لحل المشاكل التي فرضها البُعد الجسماني والعاطفي للإمام كي لا يرى مصداقيته الروحية والسياسية تصبح موضع مساومة فيما يبلغ مبلغ جهد فردي لإعادة تنشيط الدعوة الإسماعيلية اليمنية التي كانت تشهد ضعفاً في بيئة قبلية معقدة ومعادية.

فبعد أكثر من قرنٍ من الغموض منذ أيام "المجد" للطور الأساسي الأول من النشاط الإسماعيلي في اليمن الذي نفّذه الداعي المشهور منصور اليمن (ت. ٣٠٢/ ٩١٤)، جرى تعويم الدعوة اليمنية بسلسلة من الدعاة الذين برهنوا على عدم قدرتهم على كسب ولاء الحكام القبليين اليمنيين (ممن كانوا ميالين إلى الزيدية في تلك المرحلة).[٢٢] وكان أحد هؤلاء الدعاة، وهو سليمان بن أمير الزواحي، هو من عيَّن، بالنتيجة، علي الصليحي خلفاً له في قيادة الدعوة في اليمن. وتولّى علي القيادة بالنتيجة على مشارف نهاية عهد الإمام - الخليفة الظاهر (ت. ٤٢٧/ ١٠٣٦).[٢٣] وفي وقت متأخر من صيف ٤٣٩/ ١٠٤٧ كتب علي إلى الإمام المستنصر يخبره بنيته، وفقاً للرواية، بإعلان الدعوة الإسماعيلية على الملأ. ومن باب الواجب والطاعة انتظر الصليحي إذن الإمام له بالعمل، لكنّ رواية إدريس الإخبارية للأحداث تقودنا إلى الفهم بأن ردّ الإمام [على الاقتراح] فشل في الوصول إلى علي. في غضون ذلك تلقّى علي ومؤيدوه تهديدات من خصومهم القبليين. وكان في هذا السياق من انقطاع الاتصالات أن ظهر لنا علي وهو يدخل في اتصال الرؤيا والأحلام مع الإمام. ويروي إدريس عماد الدين أن علياً رأى المستنصر في الحلم يأمره بإشهار الدعوة الفاطمية وبناء قلعة على قمة جبل مسار. وكان في الحلم أن تنبأ المستنصر أيضاً بأن الصليحي سيتمكن يوماً

ما من السيطرة على كامل ولاية اليمن. ويبدو أنه كان لرؤيا علي، طبقاً لرواية إدريس، أثرها المرغوب بالنظر إلى نجاحه في تجميع الدعم من مختلف المجموعات القبلية المتنوعة وجمع الأموال لتدعيم مركز الدعوة الإسماعيلية. ويروى أن علياً قد انطلق، بعد أن تشجّع بالمصادقة المزعومة عبر الرؤيا، في كتابة الرسائل إلى أهل حراز لإعلان نيته في السيطرة على المنطقة.[٢٤]

وأخيراً، وبعد طول انتظار، عاد المبعوثون من عند المستنصر في أوائل ٤٤٠/ ١٠٤٨ حاملين تأكيده للصليحي لأمر إعلان الدعوة في اليمن على الملأ ونبوءته بالانتصار.[٢٥] واستغرق أمر تحقيق رؤيا علي النبوئية خمسة عشر عاماً، حيث لم تصبح صنعاء وجنوب اليمن بكامله تحت سيطرة الصليحي إلا في عام ٤٥٥/ ١٠٦٣.

ولا بُدَّ أن النصر قد ولَّدَ تقديراً حاراً لعلي من جانب المستنصر، حيث صار علي، منذ تلك اللحظة، موضع تقدير وتقييم بعد أن كان "مجرّد" داعية عادي. ففي رسالة تعبير عن الشكر وردت من الإمام جرى وصف علي ب"السلطان الأجلّ، الملك الأوحد، أمير الأمراء، عُمدة الخلافة، تاج الدولة، ذو المجدين، سيف الإمام، المظفر في الدين، نظام المؤمنين".[٢٦] وكانت للمستنصر أسبابه: فخلال عهده، وبدءاً من عام ٤٣٣/ ١٠٤١، بدأت الإمبراطورية الفاطمية تشهد تدهوراً في السيطرة على الأراضي التابعة لها، وباستثناء سيطرتهم الوجيزة على بغداد سنة ٤٤٩/ ١٠٥٨، فإن عجلة أملاك الفاطميين انطلقت في دورتها التنازلية حتى كانت نجاحات علي في اليمن. وأصبحت هذه المقاطعة آخر الملكيات الهامة للفاطميين ومخفراً أمامياً أساسياً في عملية إحياء وإعادة توجيه الدعوة وأنشطتها المُساعدة، ولا سيما التجارة بشكل خاص.

ومن المفترض أن علياً تشجّعَ بمكانته الجديدة كملك وسلطان ليُقْدِمَ على تعيين ولده الأعزّ خلفاً له في الدعوة، الأمر الذي حوّل طبيعة الدعوة اليمنية من حيث الواقع إلى ملكية أسرية تكون في ذريته من صلبه.[٢٧] ويخبرنا إدريس عماد الدين أن المستنصر وافق على تعيين الأعزّ في رسالة مؤرخة في رجب ٤٥٦/ حزيران/ يونيو– تموز/يوليو ١٠٦٤.[٢٨] لكنّ الأعزّ توفي بصورة غير متوقعة إلى حدٍّ ما في ٢٢ محرم ٤٥٨/ ٢٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٠٦٥. وفي صفر ٤٥٨/ كانون الثاني/ يناير ١٠٦٦ قام علي

بإخبار المستنصر وفق المقتضى بخسارته المحزنة لولده. وما كاد يمر شهر واحد على تلقي رسالة علي حتى بعث الإمام – الخليفة برسالة جوابية إلى علي مؤرخة في ربيع الأول ٤٥٨/ كانون الثاني/ يناير– شباط/ فبراير ١٠٦٦، تضمنت تعازيه وتوجيهه علياً ليعيّن ولده الآخر، المكرّم، خلفاً له.[٢٩] لكن، ووفقاً للتواريخ التي قدمها إدريس، فإن هذه الرسالة التي كُلِّفَ بنقلها رسولان صليحيان، كانا في بلاط الإمام في ذلك الوقت، لم تصل إلى علي، كما يبدو، إلا بعد عام تقريباً، أي في ربيع الثاني ٤٥٩/ شباط/ فبراير– آذار/ مارس ١٠٦٧.[٣٠] وكان في سياق هذا "التضارب" البريدي أن أُتيح المجال لقصص الرؤيا المنسوبة إلى علي لتصبح في مقام "مالئة فجوات" تاريخية، على سبيل المثال، وأن يجري إسقاطها زمنياً باعتبارها قصصاً تأسيسية طيبية بالنتيجة من أجل المصادقة على الصليحيين كأسرة حاكمة وُهِبَت سلطة روحية ودنيوية خاصة. ثم قام القادة الطيبيون، باعتبارهم ورثة الصليحيين في قيادة الدعوة اليمنية، بإعادة صياغة نسبهم الروحاني بأثرٍ رجعي من أجل تثبيت مزاعمهم الخاصة كقادة أصحاب حق للجماعة الطيبية.

يعود تاريخ الأحلام، التي يُزعم أنها دُوِّنت من قبل عَقِبٍ لعلي، إلى صفر ٤٥٨/ كانون الثاني/ يناير ١٠٦٦، الذي هو نفس الشهر، وفقاً لرواية إدريس، عندما كتب علي إلى المستنصر يخبره بوفاة الأعزّ. إن ملء الفجوة بين وفاة الأعزّ ووصول المبعوثَين إلى اليمن مؤكّدين تعيين المكرّم خلفاً لعلي، والتي استغرقت عاماً كاملاً تقريباً، جعل من تدوين الرؤى "الحقيقية" أداةً:

١. لوسيلة سَردٍ لإعطاء، وبأثرٍ رجعي، وزن وأهمية روحية ذات أثرٍ أكبر لتعيين المكرّم لقيادة الدعوة روحياً وسياسياً عبر تقديمها وكأنها كانت إرادة الإمام، وليس بالأحرى كتفريط حدث نتيجة الوفاة المفاجئة للابن الذي اختاره علي بدايةً ليكون ولياً لعهده، الأمير الأعزّ.

٢. لوسيلة تعبيرٍ عن رفض الإمام ومقاطعته مبدأ التسلسل الوراثي في النسب كنموذج مقبول في تقرير حق المكرّم في خلافة علي الصليحي في قيادة الدعوة اليمنية، وهو دور يتقرر نموذجياً بالتعيين.[٣١]

٣. لدليلٍ على وجود خطٍّ ميتافيزيقيٍّ من الاتصالات بين عليٍّ والإمام، بحيث

يستطيع الطرفان، عند تعذّر الاتصال بينهما عن طريق الرسائل، اللجوء إلى تعاملات عبر الرؤى والأحلام.

٤. لدليل على أن علياً امتلك موهبة العلم المسبق: إذ لم يتلقَّ علي الموافقة على تعيين المكرَّم خليفةً له ووصول كتاب بذلك من طرف الإمام إلا بعد مضي عام كامل على حدوث الرؤى - إذا ما قبلنا بالتواريخ التي أوردها إدريس.

٥. لتحذيرٍ ضد الانشقاقات الدينية والسياسية.[٣٢]

يتساءل المرء في ضوء ما رواه إدريس، مقابل الظروف التي أحاطت بتسمية المكرَّم خلفاً لعلي، عن سبب الحاجة لتدوين مثل هذه الرؤى التشجيعية كتابةً "كبرهان للأجيال القادمة". لقد تلقى علي بمرور الوقت - وفقاً لتسلسل الأحداث عند إدريس - رسائل المصادقة الإمامية (لم تكن رسالة واحدة بل اثنتان، إحداهما موجَّهة إلى المكرَّم نفسه) التي انتظرها طويلاً والتي تكرّر دعمه للمكرّم وموافقته على طلب علي بتنصيب ولده كوليٍّ للعهد. وتحققت تطلعات علي وما كان يطمح به لولده: فجرى إشهار تعيين المكرَّم للناس في ٨ جمادى الأولى ٤٥٩/ ٢٧ آذار/ مارس ١٠٦٧ من على منبر الجامع في صنعاء.[٣٣] وكان المستنصر، بحلول ذلك الوقت، قد أنعم بالمزيد من الألقاب على عليٍّ الصليحي وقدَّر - بل وشجّع إلى حدٍّ ما - مساعيه لتهدئة (أو الاستفادة من) المناخ المضطرب سياسياً في مكة. لكن الإمام رفض بصورة متكررة على مدى سنوات طلبات علي المُلحّة لزيارة القاهرة ومقابلة الإمام شخصياً.[٣٤] وفي ذي القعدة ٤٥٩/ أيلول/ سبتمبر ١٠٦٧ تعرض علي للقتل وهو في طريقه إلى مكة، وكان لا يزال مصمّماً على زيارة القاهرة، دون أن يقابل الإمام على الإطلاق.

وبالنظر في طبيعة قصص الأحلام التي جرى تحليلها هنا ومحتواها المشحون، فإننا سنندهش عندما نعلم أن هذه "القصص" لم تترك أي أثر، سواء في صورة اقتباس أو إشارات أو منتزعات، في الأدب الطيبي ولا في الكتابات التاريخية المتصلة به. والملاحظ بشكل خاص غياب هذه الكتابات عن كونها مصدراً للمؤلف المجهول لسيرة المكرَّم (سيرة الملك المكرّم)، من القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، الذي يقتبس رؤى الصليحي، لكن ليس تلك التي ظهرت في "القصص". وحتى إدريس عماد الدين، الذي يقتبس في كتابه عيون الأخبار الرؤى المعروضة في السيرة،

يبدو أنه تجاهل القصص التي قُدِّمت في هذه الدراسة. ويطرح هذا الغياب البارز تساؤلات حول تاريخ هذه النصوص وهوية مؤلفيها، وبالتالي حول الوظيفة النهائية التي كان من المفترض أن تمارسها هذه القصص على الجمهور الذي كُتِبَتْ له.[٣٥]

الموروثات

يشكِّل الاعتراف بسلطة الأشخاص الذين يظهرون في الرؤيا الخطوة الحاسمة الأولى باتجاه فهم الرؤيا والوزن الذي يوكل إليها. غير أن قوة الرؤيا الإدراكية لا تستند على الاعتقاد بأن الرؤيا قد تحمل بيانات واقعية وموضوعية حول الشخصيات والأحداث التي تظهر فيها، بل تستند بالأحرى على الصلة التي يرسمها متلقي الرؤيا للمعلومات التي تحملها إليه هذه الرؤيا. ولذلك تشير صفة "العقبية" المضمنة في فعل نشر أو إعلان محتوى الرؤيا من خلال القصص إلى أنّ لقوة إدراك صاحب الرؤية، في نظر القاصّ على الأقل، صلة جمعية بجمهور القصة المستهدف. فمن هو الذي كان سيتولى الاستثمار "الجمعي" في تدوين علامة المصادقة الروحية والدنيوية القوية على سلطة علي، والتي تمَّ نشرها عبر تدوين رؤياه "الصحيحة"؟

منذ النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كانت القيادة الروحية والزمنية لطيبيي اليمن أولاً، ثم للبهرة الداوودبين الإسماعيليين في الهند، قد استندت على شخص الداعي المطلق. فقد أوكلت إلى هذا القائد السلطة الروحية والزمنية العليا لهداية الجماعة الطيبية نيابةً عن الإمام الطيبي المستور. ونلاحظ عند معاينة أصول أوراق الاعتماد الروحية المرتبطة بمركز الداعي المطلق وجود عدد من "التعديلات" العقائدية التي كان على الدعاة المطلقين من علماء الطيبية القيام بها في أعقاب تولّيهم المنصب للبرهنة على الصلة المستمرة بين شخصيتهم القيادية (كاريزما) الروحية والسلطة الروحية للأئمة الفاطميين. ويقال إنّ تشكيل دور الداعي المطلق كقائد روحي للطيبيين وخلفائهم، والذي تم وراثته بصورة أساسية لكن ليست حصرية، بشكلٍ أسري حتى يومنا هذا، يعود إلى تنظيم أبدعته أرملة المكرَّم، الملكة أروى (ت. ٥٣٢/ ١١٣٨)، حيث قامت في العام ٥٢٦/ ١١٣٢ بإعلان داعي دعاة

زمانها، الذؤيب بن موسى الوادعي الهمداني (ت. ٥٤٦/ ١١٥١)، داعياً مطلقاً، الأمر الذي أشَّرَ لتأسيس هرمية دعوةٍ ونظامٍ طيبي متميز في اليمن سيصبح مستقلاً عن نظام الدعوة القائم في القاهرة. ثم أصبحت الدعوة الطيبية مستقلة بمرور الوقت عن النظام الصليحي الذي وصل نهايته بوفاة الملكة أروى. ولكي يكون الداعي المطلق قادراً على ادّعاء الكاريزما الروحية المرتبطة بدوره، فمن المنطقي توقع أن يكون مُنشئ هذا الدور، بدوره، الملكة أروى في هذه الحالة، من أصحاب المكانة الروحية السامية. وهذا سيمنح هذا الشخص، ولو اسمياً، السلطة لاتخاذ المبادرة في صياغة دورٍ جديدٍ بالكامل لقيادة الدعوة. وبالفعل، فإن الملكة أروى تبرز كمثال فريد في تاريخ الإسلام على امرأة يُعتقد أنها مُنِحَت رسمياً سلطة روحية من أعلى المراتب. وطبقاً لمراسلات يحتفظ بها التراث الطيبي، فإن الإمام – الخليفة الفاطمي المستنصر قد منح الملكة، في الحقيقة، رتبة "الحُجّة"، وهي ثاني أعلى رتبة روحية بعد "الباب"، الذي كان، باعتباره رئيساً لتنظيم الدعوة المركزي، يلي الإمام – الخليفة في تنظيم الدعوة الذي وُضِعَت تركيبته في زمن المستنصر. وعمل الاعتقاد بإنعام مرتبة "الحُجّة" على الملكة أروى على منح الشرعية للتولية الروحية للدعاة المطلقين عبر توطين أصول رتبهم في مصدر موهوب روحياً.[٣٦]

ويدين طيبيو اليمن (وخلفاؤهم في الهند) بأصولهم كطائفة إسماعيلية للملكة أروى ولحقيقة أن فئة كبيرة من أتباعها تعهدت بتقديم الدعم، بعد وفاة الإمام – الخليفة الآمر الفاطمي، لولده الرضيع الطيب كخلف شرعي له. وشكلت هذه المزاعم تحدياً للدعوة الحافظية في القاهرة التي دافعت عن حقوق الحافظ، ابن عم الآمر، الذي كان قد تولى الخلافة الفاطمية فعلياً. ويُعتقد أن الطيب قد توفي وهو رضيع وأن دليل وجوده بحدّ ذاته أصبح موضع تدقيق وتمحيص شديدين.[٣٧] وفي جميع الأحوال، فقد تم "حلّ" إشكالية الطيب عبر لجوء مؤيديه إلى عقيدة الستر أو الاختفاء. ومنح الاعتقاد باستتار الطيب الطيبيين اسماً وهوية محددة فصلتهم عقائدياً وسياسياً عن منافسيهم المقيمين في القاهرة من المؤيدين للإمامة الحافظية للفاطميين المتأخرين. غير أنه لم يكن لوجود إمام رضيع متخفٍّ آثاره الحتمية على القادة الطيبيين من جهة توفير المساعدة لهم لربط نسبهم الروحي بنصٍّ صريح من الإمام. إن تقوية الصليحيين

وتشجيعهم عبر نقل ميتافيزيقي [أو إلهي] لسلطة روحية وزمنية من إمام إلى داعٍ (وترقية الداعي لاحقاً إلى مقام الملك) كما وردت روايتها في القصص المقُدمة هنا، تقدّم حلاً لهذه المسألة الإبستيمولوجية [المعرفية] لأنها تجعل ظهور القيادة الطيبية في نهاية الأمر، كخلفاء روحيين وعقائديين للصليحيين، نتيجةً لتقدير إلهي. ولذلك يمكن اعتبار تحرير قصص الأحلام تلك بمثابة إعادة بناء طيبية لاحقة، ربما يعود تاريخها إلى فترة أعقبت عصر إدريس عماد الدين. وكانت تلك الفترة قد ميزت تاريخ الطيبيين بالانشقاقات الداخلية والتشرذم، وهو ما جعل مسألة امتلاك فئة "للماضي" تصبح ذات أهمية أساسية في الدفاع عن شرعيتها ضد مزاعم مجموعة منافسة. وبينما قامت الحكايات في "القصص" بمهمة تحذير شديد اللهجة ضد الانشقاق، فقد عملت كأساطير سياسية تأسيسية. وجاء هذا الدور لملء فجوات غامضة في قصص إعادة تعويم الدعوة الإسماعيلية في اليمن و"حلّ" التحولات في نوعية السلطة، من سلطة دنيوية إلى أخرى خارقة [أو ما فوق طبيعية]، عند الصليحيين أولاً ثم عند الطيبيين اللاحقين الذين مُنِحوا حق استعمال علامة الفاطميين المميزة في السلطة الروحية.

الحواشي

١. أودّ التعبير عن امتناني للأكاديمية البريطانية لمنحي نفقات سفر لحضور مؤتمر فيما وراء البحار قدّمت فيه ورقة حول هذه الدراسة في مؤتمر لجمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA) في مونتريال بكندا في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧. وكنت قبل ذلك قد قدمت ملاحظات أولية بناءً على هذا البحث في حلقة دراسية حول مصر وسورية في حقب الفاطميين والأيوبيين والمماليك في جامعة غينت ببلجيكا في أيار/ مايو ٢٠٠٧. كما أدين بالشكر للعديد من الأصدقاء والزملاء الذين ساعدوني كثيراً في تطوير وإتمام هذا البحث. وأنا ممتنٌّ بشكل خاص للبروفيسور إيريك أورمزباي من معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وللسيد ألنور ميرشانت من مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، لتسهيلهما وصولي إلى المخطوطة التي قامت عليها هذه الدراسة. وشكر بالغ أقدمه إلى د. مارزيا بالزاني ود. سيمونيتا كالديريني من جامعة روهامبتون في لندن، ود. إيان إدغار من جامعة دورهام، والبروفيسور يهوشوا فرينكل من جامعة حيفا، والبروفيسور هاينز هالم من جامعة طوبنجن، والبروفيسور شوليح آ. كوينّ من جامعة كاليفورنيا. وفي حين انتفعت من نصائحهم القيمة في كتابة هذه الورقة، إلا أنني أبقى المسؤول الوحيد عن أي تقصير قد يبرز فيها.

٢. لا تزال العلاقة بين الفاطميين والصليحيين موضع تجاهل عموماً في المصادر الفاطمية المعاصرة المتضمنة معلومات تاريخية حول الفاطميين، وكذلك في الكتابات التأريخية اللاحقة التي تناولتهم.

٣. ظهر الطيبيون في اليمن عموماً كفئة تمسكت، عقب وفاة الخليفة الفاطمي الآمر (٥٢٤/ ١١٣٠)، بالحقوق الوراثية لولده المزعوم الطيب ضد مزاعم أولئك الذين أيّدوا ابن عم الآمر، الحافظ (ت. ٥٤٤/ ١١٤٩). واعتقد الطيبيون أنّ الطيب قد تخفّى وهو رضيع، مبتدئاً فترة من الستر لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا.

٤. ثمة أدب أكاديمي ضخم يتناول الأحلام أو الرؤى في سياقات إسلاموية. ومن الأعمال الحديثة العهد انظر لويس مارلو، مح.، *Dreaming Across Boundaries* (كمبريدج، م. آ.، ٢٠٠٨)، وجون سي. لامورو، *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation* (نيويورك، ٢٠٠٢). ويوفر هذان المصدران تغطية شاملة للمصادر والأبحاث العلمية التي تناولت الموضوع.

٥. من أجل أمثلة إضافية في الكتابات التأريخية الإسلامية حول قصص الأحلام التي هي بمثابة حكايات تأسيس أسر حاكمة لإظهار كيف أن الله يختار شخصاً أو أسرة محددة لدور مستقبلي. انظر مقالة شوليح آ. كوين، "أحلام الشيخ صفي الدين في كتب التاريخ الصفوية اللاحقة"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص٢٢٢.

٦. توفيق فهد، "الأحلام في المجتمع الإسلامي من العصر الوسيط"، في غوستاف فون غرونبوم وروجر كيلويس، مح.، *The Dream and Human Society* (بيركلي ولوس أنجلس، ١٩٦٦)، ص٣٥٢. ويبرز فهد في هذه المقالة الصفة الأيديولوجية "لقصص الأحلام العباسية كأدوات لتعزيز الصفة الخارقة =

= للشرعيات السياسية والسلطة المزعومة". وفي أزمنة حديثة أصبحت سلطة الأحلام "السياسية" موضع تشكيك من قبل بعض كبار أصحاب مرتبة آية الله الدينية كأبي الفضل موسويان في سياق الانتخابات البرلمانية لعام ٢٠٠٨. انظر رُلى خلف ونجمة بُرزجمهر، "ثُمَّ تُبرزُ أهمية معركة السلطة في إيران"، في صحيفة فاينَنشال تايمز، ٨ آذار/ مارس ٢٠٠٨)، http://www.ft.com/cms/ s/0/067fa5c4-ecb3-11dc-86be-0000779fd2ac.html

٧. من أجل وصف كامل للمخطوطة انظر ديليا كورتيسه، *Arabic Ismaili Manuscripts: Zahid 'Ali Collection* (لندن، ٢٠٠٣)، رقم ١١٤، ص١٢٩-١٣٠.

٨. النسخ المعروفة نجدها في المجموعات التالية: (١) زاهد علي، وهي اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ (٢) شيخ محمد علي الهمداني، سورات، الهند، وهي في مجموعة عباس همداني، ولم تصنَّف بعد، لكن تم إهداؤها حديثاً إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ (٣) داؤدي أتباعي ملك وكيل، مومباي، الهند، وهي منسوخة عن نسخة في مجموعة عبد علي عماد الدين؛ (٤) مكتبة الدعوة، الخزانة العامرة، مومباي، وهي من مجموعة التراث الأدبي للبهرة الداؤديين، ومحفوظة تحت رعاية الداعي المطلق الحالي سيدنا محمد برهان الدين.

٩. تعتبر قصص الأحلام الذاتية نادرة ضمن مجموعة أدب الأحلام الإسلامي من الأدب الإسلامي المبكر والوسيط. جون لامورو، "قصة حلم ذاتية مسلمة مبكرة: أبو جعفر القاييني ورؤياه عن النبي محمد"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص٧٩.

١٠. توفيق فهد وهانز داير، "رؤيا"، *EI2*، مج٨، ص٦٤٥-٦٤٩.

١١. لامورو، *The Early Muslim*، ص٨٤-٨٥.

١٢. مارلو، مح.، *Dreaming* ، ص٥.

١٣. تضع التقاليد الشيعية ظهور النبي أو الإمام في الحلم في نفس المستوى. فإذا ما أمر أحدهما حاكماً بفعل الخير جرى قبول الحلم آلياً على أنه صحيح. انظر خالد سنداوي، "صورة علي بن أبي طالب في أحلام زوار قبره"، في مارلو، مح.، *Dreaming*، ص١٨٧-١٨٨.

١٤. غوستاف فون غرونبوم، "الوظيفة الثقافية للحلم كما يوضحها الإسلام التقليدي"، في غرونبوم وكيلويس، مح.، *The Dream*، ص١٨-٢٠.

١٥. تعتبر الإشارة إلى التوقيت الدقيق لحدوث الحلم بمثابة أداة نموذجية لإضافة إحساس أعظم بصدقية القصة. لامورو، *The Early Muslim*، ص٨٣، حيث يتحدث عن أهمية الساعة من الليل، بل وحتى الفصل من السنة، في تقرير مدى جدية الحلم.

١٦. حول وظيفة الأحلام كأدوات لإضفاء الشرعية في السياقات الإسلاموية انظر ليا كينبيرغ، "شرعنة المذاهب عبر الأحلام"، *Arabica*، ٣٢ (١٩٨٥)، ص٤٧-٧٩.

١٧. نجد موضوع قدرة الإمام - الخليفة المستنصر الضخمة في المعرفة المسبقة، التي تشير إلى فهم الطيبيين لخلافة المكرَّم لعلي الصليحي الخارقة والمقدرة، في سيرة الملك المكرَّم من القرن الرابع/ الحادي عشر. وهذه الترجمة مجهولة المؤلف، ويظهر المستنصر فيها عالماً بوفاة الأعزّ قبل ورود الخبر بذلك، وأنه كان قد بعث بسجّل تعيين المكرَّم ولياً للعهد قبل تلقّيه طلباً بذلك من والد الفتى. انظر محمد شاكر، "سيرة الملك المكرم: تحرير ودراسة" (أطروحة دكتوراه، كلية الدراسات الأفريقية والشرقية، جامعة لندن، ١٩٩٩)، القسم الأول، ص١٧-١٨؛ القسم الثاني، ص٦.

١٨. باتريشيا كوكس ميللر كما وردت في الاقتباس عند مارلو، *Dreaming*، ص٦.

١٩. شوليح كوين، "أحلام الشيخ صفي الدين"، *Iranian Studies*، ٢٩ (١٩٩٦)، ص١٢٧–١٤٧؛ إيان إدغار، "'الحلم الحقيقي' في أعمال الأحلام الإسلامية/ الجهادية: دراسة حالة أحلام قائد طالبان الملا عمر"، *Contemporary South Asia*، ١٥ (٢٠٠٦)، ص٢٦٣–٢٧٢؛ إ. إدغار، "الحلم يخبر: أحلام المسلمين المتشددين في سياق نظرية الأحلام الإسلامية التقليدية والمعاصرة وممارساتها"، *The Dream*، ١٤ (٢٠٠٤)، ص٢١–٢٩.

٢٠. مارلو، *Dreaming*، ص١٠.

٢١. المصدر السابق، ص٧–٨.

٢٢. فرهاد دفتري، *The Ismailis* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص٢٠٨.

٢٣. حول خط الدعاة اليمنيين قبل علي الصليحي، وظروف تعيين علي في قيادة الدعوة اليمنية، انظر حسين الهمداني وحسن محمود الجُهني، **الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن** (القاهرة، ١٩٥٥)، ص٤٩–٦١.

٢٤. إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، مج٧، تح. أيمن ف. سيد، مع ترجمة مختصرة لبول ووكر وموريس بوميرانتز بعنوان *The Fatimids and their Successors in Yemen* (لندن، ٢٠٠٢)، ص٣٣–٣٥، الترجمة الإنكليزية؛ ص٥–١١، النص العربي.

٢٥. المصدر السابق.

٢٦. المصدر السابق، الترجمة، ص٣٨، النص، ص٢٢. وطبقاً للمؤلف المناوئ للصليحيين محمد بن ملك الحمّادي اليماني من القرن الرابع/ الحادي عشر، فقد تم تبادل الهدايا في هذه المرحلة بين علي الصليحي والمستنصر. فبعث علي إلى الإمام – الخليفة بسبعين سيفاً بمقابض من عقيق، واثني عشر خنجراً بمقابض مماثلة، وخمس عباءات مطرزة إضافةً إلى طاسات وأحجار خواتم من العقيق أيضاً، والإهليلج الكابولي والمسك والعنبر. مقابل ذلك أهداه الإمام الرايات إضافةً إلى منحه الألقاب وحاكمية اليمن. انظر محمد بن مالك الحمادي اليماني، **كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة**، ترجمة مُهتر هولاند بعنوان *Disclosure of the Secrets of the Batiniyya* (الدوحة، ٢٠٠٣)، ص١٢٤–١٢٥.

٢٧. قدم عباس همداني مناقشة جزئية لمسألة قبول تعديلات في بنية الدعوة اليمنية أفضت بالنتيجة إلى تغيرات في طبيعة القيادة الدينية الإسماعيلية اليمنية في مقالته "الداعي حاتم بن إبراهيم الحامدي (ت. ٥٩٦/ ١١٩٩) وكتابه **تحفة القلوب**، *Oriens*، ٢٣–٢٤ (١٩٧٠–١٩٧١)، ص٢٦٢–٢٦٣. فنظر في الأسباب التي جعلت مهمة القاضي اليمني لمك، الذي أُرسِل إلى القاهرة سنة ٤٥٤ بطلب من علي الصليحي، تستغرق خمس سنوات أمضاها في بلاط المستنصر. ويقترح الهمداني أنّ الفصل بين القيادتين الدينية والسياسية في اليمن تمّ تطبيقه في عهد المكرّم على يد لمك بن مالك الحمادي. ففي كتابه **تحفة القلوب** يقول الداعي الحامدي إن لمك عاد إلى اليمن من بعثته يحمل تعيينه داعياً للدعاة من قبل الإمام – الخليفة. وهذا التعيين هو الذي أدخل تعديلاً أصبح بموجبه المكرّم، الذي سبق له أن ورث الدعوتين الدينية والزمنية عن والده، داعياً مسؤولاً عن الدولة، بينما أصبح لمك داعياً مسؤولاً عن الدعوة فيما يتعلق بشؤونها الدينية.

٢٨. إدريس عماد الدين، **عيون الأخبار**، الترجمة، ص٥٣–٥٤؛ النص العربي، وص٩٩؛ شاكر، سيرة، القسم ٢ يشير إلى "سجّل" يُحدِّد ربيع الثاني ٤٥٦/ آذار/ مارس ١٠٦٤ كتاريخ لتعيين علي الصليحي لولده الأعزّ ولياً لعهده.

٢٩. عند هذه النقطة يقوم إدريس عماد الدين (**عيون الأخبار**، الترجمة، ص٥٣–٥٤؛ النص العربي، ص٩٨–١٠١) بإقحام القصة المذكورة سابقاً، والمنقولة عن سيرة الداعي المكرّم الصليحي، حيث =

= كانت للإمام – الخليفة المستنصر معرفة خارقة مسبقة بوفاة الأعز قبل وصول الرسل قادمين من اليمن إلى القاهرة.

٣٠. المصدر السابق، الترجمة، ص٥٥؛ النص، ص١٠٢–١٠٣. واعتمد الفاطميون بشكل أساسي على الحمام الزاجل وعلى شبكة عمل التجار في تلبية حاجاتهم البريدية، وليس على استخدام نظام البريد. وهذا ما جعل الخدمات البريدية غير موثوقة إلى حدٍ ما، ولا سيما عند استخدام شبكات عمل التجار حيث من الصعب تحقيق قدر كافٍ من السرعة لتغطية أماكن مترامية الأطراف. حول النظام البريدي الفاطمي انظر آدم سيلفرشتاين، *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World* (كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص١٢١–١٢٣.

٣١. همداني، "الداعي"، ص٢٧٨، حيث يؤكد أن الأدب الفاطمي والطيبي البارز الذي يتناول تنظيم الدعوة الإسماعيلية لا يذكر التولية الوراثية كشرط أو مؤهل لتولي منصب الداعي. لكن دور قائد الدعوة الطيبية، الداعي المطلق، أصبح ينتقل بمرور الوقت بطريقة أسرية في معظم الأحيان.

٣٢. يتصف تاريخ الدعوة اليمنية في فترة ما بعد الصليحيين بالانشقاقات الداخلية. فالطيبيون الذين ظهروا كمجموعة منشقة انقسموا بين منتصف القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر إلى فروع ثلاثة متنازعة هي الداوودية والسليمانية والعلوية. ثم عانى كل فرع منها، بمرور الوقت، من تفرعات داخلية إضافية.

٣٣. إدريس عماد الدين، عيون الأخبار، الترجمة، ص٥٥–٥٦؛ النص، ص١٠٢–١٠٩.

٣٤. تتزامن هذه السنوات الخمس، من ٤٥٤/ ١٠٦٢ إلى ٤٥٩/ ١٠٦٧، مع المجاعة الكبرى والطاعون اللذين ضربا مصر في عهد المستنصر. ويقترح عباس همداني أنّ حرص علي الصليحي على زيارة الإمام خلال هذه الفترة كانت لأسباب تتعلق، من بين أمور أخرى، بطموحه للظهور في مصر بمظهر المنقذ للبلاد، وهو دور سيلعبه بالنتيجة بدر الجمالي، حاكم دمشق الأرمني، في العام ٤٦٦/ ١٠٧٤. وفي ردّه على ذلك لم يكتفِ الإمام بتوجيه النصيحة إلى علي كي لا يقوم بهذه الرحلة، بل واقترح عليه، في محاولة لشدّ انتباهه إلى جهة أخرى، القيام بغزو حضرموت. همداني، الداعي، ص٢٦١.

٣٥. إنّ مفهوم "التأليف" بحدّ ذاته، في عملية نقل الحلم أو الرؤيا من مستوى التجربة إلى مستوى الإنتاج الأدبي، يطرح أسئلة بخصوص الفكرة نفسها المتعلقة ب"مؤلف" قصة الحلم. انظر نورمان هولاند كما ورد عند مارلو، مح.، في *Dreaming*، ص١٠. ولا يشك شاكر (سيرة) في صحة تأليف علي الصليحي للقصص، ويحدد تاريخ التأليف بالنصف الثاني من القرن الرابع/ الحادي عشر، القسم الثاني، ص٦٦، ٧٨. وفي سياق جدل علمي أشمل حول مسألة تأليف قصص أحلام إسلامية من العصر الوسيط، يتمسك هَغار كاهانا سميلانسكي بالرأي القائل إنه "يكفي عدم وجود سبب للشك بأن سيرة حلم ذاتية يمكن أن تقوم على خبرة حقيقية [أو واقعية]". هـ. ك. سميلانسكي، "انعكاس الذات والتحوّل في أحلام السيرة الذاتية لمسلمي العصر الوسيط"، في مارلو، *Dreaming*، ص١٠٢.

٣٦. من أجل مناقشة كاملة للملكة أروى ومسألة توليتها منصب "الحجّة" انظر إيليا كورتيسه وسيمونيتا كالديريني، *Women and the Fatimids* (أدنبره، ٢٠٠٦)، ص١٢٩–١٤٠.

٣٧. حول مناقشة متكاملة للجدل الذي لفّ شخصية الطيّب كخليفة للآمر انظر س. م. ستيرن، "خلافة الإمام الآمر، مزاعم الفاطميين اللاحقين بالإمامة وقيام الإسماعيلية الطيبية"، *Oriens*، ٤ (١٩٥١)، قسم٢، ص١٩٣–٢٥٥؛ أعيد طبعها في ستيرن، *History and Culture in the Medieval Muslim World* (لندن، ١٩٨٤)، المقالة XI.

١٦

من "موسى العقل" إلى "خضر القيامة": اجتماع الضدين المفارقين في كتاب الشهرستاني "مجلس مكتوب... در خوارزم"

ليونارد لويسون

مقدمة

يعتبرعبد الكريم تاج الدين الشهرستاني، المولود سنة ٤٧٩/ ١٠٨٦-١٠٨٧ في منطقة الحدود الشمالية لخراسان في فارس،[١] أهم المتكلمين في التراث الفلسفي الإسلامي ممن عملوا على تجديد وتنشيط جدل الغزالي المناوئ لعقلانية ابن سينا المشّائية.[٢] وكان قد حصل على تعليم شامل في العلوم الإسلامية، حيث درس في نيسابور مع تلامذة كبار متكلمي السنّة من أمثال إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٧٨/ ١٠٨٥) وتلميذه أبي حامد الغزالي (ت. ٥٠٥/ ١١١١). وشملت دراساته علوم التفسير والحديث والكلام على مذهب الأشعري. ودرس الفقه على يد أبي المظفر أحمد الخوافي، أحد تلامذة الجويني، واستكمل دراساته للتراث السني بحضور جلسات صفّية لابن المتصوف المشهور أبي القاسم القُشيري (ت. ٤٦٥/ ١٠٧٢)

من نيسابور، ومؤلف **الرسالة** في علم التصوّف "التي ربما كانت أوسع ملخصات الصوفية المبكرة انتشاراً وقراءة".[٣] وشغل الشهرستاني خلال العقد الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي كرسياً في المدرسة النظامية المشهورة في بغداد لمدة ثلاث سنوات. وكان من بين تلامذته الكثيرين عمّ المتكلم الشيعي البارز نصير الدين الطوسي (ت. ٦٧٣/ ١٢٧٤)، الذي سيواصل فيما بعد تدريس والد الطوسي أيضاً. وتولى الشهرستاني في العقد التالي منصباً في ديوان السلطان السلجوقي سنجر استمر فيه حتى تقاعده في قريته الأم شهرستان (التي تقع اليوم في جمهورية تُركمِنستان)، حيث توفي سنة ٥٤٨/ ١١٥٣.[٤]

ويعتبر كتاب **الملل والنحل**[٥] أكثر كتابات الشهرستاني شهرةً، وهو نوعٌ من موسوعة للأفكار الدينية والطوائف خصّصه لتحليل مختلف أنواع الأديان والفرق الدينية في العالم. ففصول الكتاب، كما لاحظ غاي مونوت، "بقيت بصياغتها الإجمالية المتأنية فريدة حتى القرن الثامن عشر. وهي تمثل ذروة تواريخ الأديان عند المسلمين".[٦] وفيما يتعلق بالتقاليد الباطنية للإسلام، ربما يتجلى الجانب المهم لهذا العمل الموسوعي في مناقشته للطوائف والأديان غير الإسلامية، ولا سيّما الزرادشتية واليهودية والمانوية والصابئية والأديان الوثنية العربية، فضلاً عن فرق الهندوس ومفكريهم.[٧]

وعلى الرغم من أن الجدل الحاد المناوئ للفلسفة، ولا سيما ما هو مضاد للعقلانية المشّائية، يتغلغل في ثنايا معظم كتاباته، إلا أن أبرز هذه الهجمات تظهر في كتابه **كتاب المصارعة (أو مصارعة الفلاسفة)**، حيث كرّسه لنقض ابن سينا والردّ عليه.[٨] وبصفته من متكلمي الأشعرية، فإن أشهر ما كتبه الشهرستاني في هذا المجال هو كتاب **نهاية الإقدام في علم الكلام**،[٩] الذي يتناول النطاق الكامل لما تختلف فيه الفرق والطوائف الكلامية المسلمة عن المنظور السنّي.

إن وجود وفرة من المصطلحات والأفكار والإشارات والتضمينات الإسماعيلية في كتاباته المتنوعة يبقى أمراً مثيراً للحيرة على الرغم من خلفيته القوية في علم الكلام الأشعري وارتباطه العلني والوفي بالسنّية.[١٠] وعلى سبيل المثال، كتب باحث إيراني معاصر يقول بخصوص تفسير الشهرستاني للقرآن، **مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار**،[١١] الذي هو أضخم مؤلفاته،[١٢] ويُعتقد أنه "يساوي، بل ويتفوّق أحياناً على، تفاسير

الطبري أو الرازي من حيث الدقة والشمولية وقِدَم المصادر المقتبسة وتنوعها":

> إن دراسة هذا الكتاب تؤدي إلى تعرّف المرء عن قُرب بالأفكار الأساسية لهذا المفكر العظيم، وتتيح له المجال للتخمين بأنه تحت غطاء علم الكلام الأشعري والشافعي كان على معرفة بتعاليم وتأويلات الطائفة الإسماعيلية.[١٤] ... ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اتّبع طريقتهم، حتى ولو لم يسمح لنفسه بالظهور علناً كأحد أتباع المذهب الإسماعيلي.[١٥]

وإنه لأمر هام فيما يتعلق بذلك ملاحظة أن المتكلم الشيعي نصير الدين الطوسي قد أشار إليه في كتاب ترجمة ذاتية له بعنوان سير وسلوك بلقب **داعي الدعاة**،[١٦] وهو لقب إسماعيلي يعني "الداعي الأعلى أو الأكبر". إن ارتباط الشهرستاني بالإسماعيلية، حتى ولو كان ذلك على أساسٍ من هذا الزعم لوحده، يعتبر أمراً مؤكداً وخارج نطاق الشبهات بالنسبة للكثير من الباحثين،[١٧] على الرغم من أن البعض لا يزال "يتعامل مع هذا الأمر بحذر"،[١٨] بينما زعم آخرون أنّ ذلك كان لقباً "فخرياً فقط".[١٩] لكن الحقيقة تبقى أنه على الرغم من سنيّته الشافعية ومرتبته العالية في الجماعة السنيّة، فإن ثمة إشارات إلى ميول له محددة نحو جوانب من العقيدة الإسماعيلية وفكرها موجودة في ثلاثة من أعماله الأدبية – تفسيره للقرآن، **مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار**، وكتاب **المصارعة**، و**مجلس مكتوب**. وعلى أساس من هذه الأعمال جاء تعليق ويلفيرد مادلونغ وتوبي ماير الرزين الذي يرى أنّ من الممكن وصف "بعض معتقداته وفكره الديني" بأنها إسماعيلية.[٢٠] غير أن دراسة مصطلحات الشهرستاني ومقارنتها بمصطلحات مؤلفين آخرين تأثروا وأثّروا به – ولا سيما مؤلفين من أمثال الغزالي والطوسي–، التي ستضع حداً لمسألة إسماعيلية الشهرستاني، لا تزال غير موجودة.

تصنيف الشهرستاني لشخصيتي موسى والخضر

يتضمن العمل الوحيد للشهرستاني باللغة الفارسية، **مجلس مكتوب شهرستاني منعقد دَر**

خوارزم (أو محاضرة عامة في مجلس عقده الشهرستاني في خوارزم)، تفسيراً باطنياً مطوّلاً لمعنى قصة موسى والخضر الواردة في القرآن (السورة ١٨، الآيات ٦٥–٨٢).[٢١] وهي إلى حدٍّ بعيد من أكثر التفاسير عمقاً وإشراقاً وجمالاً لحكاية أعرفها، وتتفوّق في براعتها على أي تفسير نثري أو شعري في الموضوع كتبه أيٌّ من المتصوفة حتى هذا التاريخ. ولا يوجد للروحانية العميقة المتأملة للصورة التي رسمها الشهرستاني لموسى والخضر، ولا لبصيرته النبوئية، على مبلغ علمي، ما يقابلهما ويساويهما في التفاسير الأخرى لهذه الحكاية في اللغة الفارسية.[٢٢] ويأخذ هذا العمل شكل المناقشة الحوارية في المفهوم الأفلاطوني، كالحوار بين سقراط وبعض المُجادلين الآخرين، حيث يلعب الخضر هنا دور سقراط. ومن الممكن في الأدب الفارسي مقارنة هذا المقطع بالصورة الرائعة التي رسمها رشيد الدين ميبودي لقصة آدم والملائكة القرآنية في تفسيره للقرآن، **كشف الأسرار**، وبالرواية الإخبارية للخرافة نفسها التي أوردها أحمد السمعاني (ت. ٥٣٤/ ١١٤٠) في كتابه **روح الأرواح**.[٢٣] ويقوم، في الوقت نفسه، بافتتاح مشاهد جديدة بكاملها أمام القارئ حول معاني بعض المصطلحات مثل الزمن والخلود والإثم والعقاب والنبوّة والزهد إضافةً إلى جملة أخرى من الموضوعات. وتوضح الرسالة، ضمن موضوعاتها الرئيسية، مفاهيم الخلق والأمر ودور الملائكة في هرمية الكون ومراحل التطور الإنساني المتنوعة وأدوار النبوة.

إن قصة تلمذة موسى الفاشلة للخضر الواردة في القرآن (١٨: ٦٥–٨٢) معروفة جيداً ولا نحتاج لتكرارها هنا.[٢٤] ويكفي القول، لأغراض المقالة الحالية، إنّ ثمة عدة مواضيع أساسية تظهر في الرواية القرآنية جرى تقديمها بصورة مختصرة وساخرة إلى حدٍّ ما، ثم قامت فيما بعد مجموعة كبيرة من المؤلفين من مختلف المذاهب الفلسفية والكلامية والصوفية الإسلامية بحلّ رموزها وعرضها بتوسع أشمل. والمواضيع الستة الأهم من بينها، التي يتفق المؤلفون المسلمون كلهم تقريباً في الإشارة إليها عندما يفسّرون الحكاية، يمكن ترتيبها في بنود تحت العناوين التالية:

١. **العلم الباطني [اللدني]**: يعتبر الخضر العارف الكامل المالك لعلم الباطن (العلم اللدني)، أو المعرفة بالإلهام الإلهي، والبارع فيه، كما يقول القرآن: ﴿عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (١٨: ٦٥).

٢. **تصنيف الشخصية:** يمثل موسى والخضر في النصوص الفلسفية والصوفية الإسلامية صنفين من الشخصية المحددة والموحدة: المتكلم [عالم الدين] العقلاني مقابل الولي الملهم. وهكذا يكون الخضر رمزاً للعلم الإلهي المُلهم الذي يسمو فوق الزمان والمكان والسببية، بينما يمثل موسى العقل المشّائي المحدود بقيود شريعة عقلانية تَفْرُق بين الشعر وعلم الكلام الديني.

٣. **في سيكولوجيا الصوفية،** يمثل موسى العقل الإنساني والخيال والتمسك المركزي بحكم الشريعة والنبوّة، بينما يرمز الخضر إلى الإلهام الإلهي والبصيرة السامية للمخيلة الميتافيزيقية والزهد والإيمان الباطني ودين الحب.

٤. **المرشد الروحي:** يرمز الخضر إلى المرشد الروحي من الدرجة الأولى، سواء أكان هذا المرشد هو الإمام/ الحجة الإسماعيلي أم الشيخ الصوفي؛ بينما يمثل موسى المريد التابع للإمام/ الحجة أو الشيخ.

٥. **السلوك المتناقض:** إن سلوك الخضر المتناقض وأفعاله المسببة للصدمة تُفسَّر دائماً بصورة مجازية باعتبارها تعبِّر عن معانٍ روحية تُفَكُّ رموزها بطريق التأويل.

٦. **الخلود والتنزُّه عن الزمنية:** نجد في عدد من تفاسير الحكاية أن الخضر يمثل علم الأبدية الذي يتجاوز المُهَل الزمنية ويُحلِّقُ خارج النطاق المتقلب والمؤقت لكل ما هو ماضٍ وحاضر أو آتٍ [في المستقبل]. وطبقاً للأسطورة فإن الخضر خالد لا يموت لأنه شرب من ماء الحياة في أرض الظلمة، وهو مماثل تقريباً للنبي إلياس (إيليا).

على الرغم من وجود الموضوعات الستة كلها في رواية الشهرستاني الإخبارية، إلا أنه لا يتسع المجال هنا لاستعراضها جميعاً في هذا الفصل، ولذلك فإن المواضيع ذات الصلة المباشرة الأكبر بالموضوع قيد المناقشة فقط هي التي سنتناولها فيما يلي. ويصبح من الضرورة بمكان تقديم لمحة عامة عن المفاهيم الثيولوجية/ الثيوصوفية الأساسية السبعة التي تبرز في مخطط الشخصية الذي رسمه الشهرستاني لشخصيتي موسى والخضر في كتابه **مجلس**. ونعتقد أن الملخص التالي يجب أن يوفر تبويباً مفيداً في بنود للمواضيع الأساسية التي يتناولها النص:

١. يمثل موسى وجهة نظر واضحة المعالم تقوم على مركزية الشريعة وتحاول

عبثاً أن تزن أفعال الخضر بميزان الشريعة الإسلامية حصرياً، مفترضةً أن الظلم يتقرر بالمعصية، والاستقامة بإطاعة تلك الشريعة فقط.

٢. يعيش موسى في عالم الشكّ والشبهات بينما يقيم الخضر في عالم اليقين.

٣. يعيش موسى عالماً زمنياً ضيقاً ينقسم مجازياً إلى ماضٍ وحاضرٍ ومستقبل. ومن وجهة نظر الخضر، فإن مثل هذا التمييز ليس له صلة بالموضوع لأنه يرى أن الماضي والحاضر والمستقبل كلها تشكل "شيئاً واحداً". ويزعم الخضر أن الزمان والمكان يطيعان ما يأمر به، ويقول إن الأحكام التي يصدرها لا يمكن إخضاعها لشروط زمانية أو مكانية.

٤. وُلد علم الخضر في عالم الضدين المفارقين حيث النقائض تتعانق وتسير الواحدة مع الأخرى مُشيعةً إياها جنباً إلى جنب. أما عقل موسى فهو أعمى وغير قادر على فهم كيف باستطاعة قوة الحب الإلهي الموحِّدة طمسُ هذه النقائض بحيث لا تقوم تناقضات الخضر هذه إلا بإثارة المزيد من السخط والحيرة في نفسه.

٥. اعتمد حكم الخضر على المعرفة الإلهية المسبقة، وقام تعليمه على التأويل الباطني الرمزي الذي منحه بصيرةً في الفحوى الأصلي لكل كلمة أو فعل والقصد منه. فقد سبق لجميع الأحداث أن أصبحت محققةً ومفروغاً منها، كما يقول الخضر، الذي يرى كل شيء داهم وفي حالة الاستئناف أو البدء بالفعل كما لو أنه قد حدث – إذ إن المستقبل والماضي إنما هما تقسيمات وهمية لبُنية موقتة غير قابلة للتقسيم.

٦. بالنسبة لموسى، لا يبدو أن هناك قيم أخلاقية واضحة وصريحة تشكل قاعدة تقوم عليها أحكام الخضر. ويشرح الخضر موقفه بطريقة تعبّر عن العصمة من الخطأ على النحو التالي: "في عالم اللاسببية تصدر الأحكام دون وجود أسباب تؤسس لها؛ وصدور الأحكام يكون وفقاً للأمر (أو الفرمان)". ويبنى مصطلح "أمر" أو "فرمان" (أي الأمر الإلهي) في معجم الشهرستاني على مصطلحات كلٍ من الغزالي والإسماعيليين، وهذا ما يُشيرُ إلى عالم خارج نطاق المكان والخلق، أي الموطن الأصلي للروح الإلهية، وهو عالم روحاني يتكون من العقول العلوية.[٢٥] وتجري مقارنة

هذا العالم دائماً بعالم الخلق[26] المادي المتقلّب، عالم السبب والنتيجة الذي يبقى موسى محصوراً فيه.

٧. تتعلق نظرية القرارين أو الحكمين، كما فصّلها الخضر لموسى، بعالم الصيرورة في المقام الأول، وهو عالم داهمٌ أو مُستأنف، إلاّ أنه يجب أن يتحقق بحيث تكون أحكامه مبنية على الشريعة. ويتعلق الحكم الثاني بما هو مُقدَّرٌ مسبقاً في الأبدية حيث تكون الأحكام مبنية على علم عرّاف مسبق بالقيامة. وطبقاً للحكم الثاني، فإن جميع الأفعال والأحداث الزمنية أو المؤقتة قد مرت بمراحل المعالجة والتفصيل والتحقيق لتصبح بحكم "المفروغ" منها والمكتملة. ويعتبر مصطلحا "مفروغ" و"مستأنف" من المصطلحات المعروفة جيداً في المعجم الإسماعيلي. فقد أشار جلال بدخشاني إلى أنّ

> مصطلحي "حكم مفروغ" و"حكم مُستأنف" هما مصطلحان يتعلقان بمفهوم الماضي الأزلي (أو المفروغ)، أي عالم القضاء والقدر، ومفهوم المستقبل اللاحق (أو المستأنف)، أي عالم الإرادة الحرة. وطبقاً لعلم الكلام الشيعي، فإن البشرية تتخذ مكاناً بين هذين العالمين موطناً لها. ... [بحيث] يصبح تحقيق الكمال الروحاني للشخص مرتبطاً بنعمة من الله فضلاً عن الجهد الشخصي. ويكرّس الشهرستاني في تفسيره للقرآن فصلاً بكامله لشرح هذه المبادئ.[27]

وهكذا، فـ"المستأنف" يدل على عالم الشريعة، الذي هو في حالة من التغيير والصيرورة المستمرين، بينما يُشير "المفروغ" إلى حكم القيامة التي سبق لها أن تحققت واكتملت عبر تقدير أزلي.[28] ويصبح موسى ممثلاً للحاكم المسلم الذي يحكم في القضايا متقيداً بأحكام الشريعة تحديداً؛ في حين يمثل الخضر الحاكم الذي يبني قراراته على رؤية تتصل بقوانين الأبدية. وكما يوضح الخضر الأمر لموسى: "أنا حاكم تسود أحكامه على ما هو متحقق أزلياً، بينما أنت حاكم تسود سلطته على ما هو داهم ومستأنف. أنا رجل التأويلات الروحانية، وأنت رجل التنزيل الظاهر. أنا أصدر الأحكام في الأمور الباطنية وأتولى شؤونها (الباطن)؛ ومهمتك تتناول الأمور الظاهرة (الظاهر)".[29]

رؤية الشهرستاني للزمن والأبدية والضدين المفارقين

يجد المرء، إلى جانب الصياغة الكلامية الشيعية الشديدة لكتاب **المجلس**،[٣٠] قدراً عظيماً من المصطلحات التقنية الإسماعيلية؛ بل وفيه الكثير من نفس المصطلحات التي تظهر فيما بعد في نصّ كتاب الطوسي الفلسفي الإسماعيلي العظيم **تصوّرات** (أو **روضة التسليم**).[٣١] وأهم هذه المصطلحات التي وردت في البند السابع أعلاه هي "مفروغ" و"مستأنف"، وكلاهما متعلقان بنظرية الحُكمين. فالمفروغ يشير إلى الحُكم الأبدي الذي سبق لله أن فصّله وحققه وأنهاه بصورة حاسمة، بينما نجد في نطاق المستأنف أن كل شيء كان مقدراً، وسبق له من ناحية حرفية أن "مرَّ بمرحلة القيامة"، ولذلك فإن كل شيء متقلب في هذا العالم، الذي هو تلك الدرجة من الظهور أو البروز في عملية الكينونة (أو المستأنف) التابعة لعالم القوانين الإنسانية.[٣٢] وفي تفسيره للقرآن يقارن الشهرستاني بين التفسير الظاهري والتفسير الباطني أو التأويل. ويلاحظ أنه بينما يُركّز التفسير الظاهري على أمور زمنية مؤقتة مشروطة بأحداث لا تزال في الجريان (مستأنف)، فإن علم التأويل يُركّز على الأمور الباطنية، التي هي المعاني النموذجية أو الحقائق المعقولة المتعلقة بحقائق التدبير الأزلية التي سبق أن اكتملت وتمَّت و"أغلقت" (مفروغ).[٣٣]

فإذا ما تفحصّنا بنية الحقيقة الواقعة والزمن/الأبدية، كما لخصها كتاب **المجلس**، لوجدنا بالجملة ثلاثة عوالم:

١. الأول يتصل بعالم الصيرورة (مستأنف) حيث يخضع كل شيء لعالم الزمن الظاهر، وللنتائج فيه أسباب، والأجر يستلزم وجود عمل سابق، والخطيئة تستوجب العقاب.

٢. العالم الثاني خالد وأزلي بلا زمن يدعوه الشهرستاني "عالم اللاسببية" (عالم بي سببي). والقيامة في هذا العالم سبق لها أن وقعت وحصلت.

٣. أما العالم الثالث والأخير فيتصل بما اصطلحت تسميته ب"الضدين المفارقين" لأنه لا يمكن تفسيره إلا بصور سوريالية غالباً ما تكون سخيفة في حرفيتها أو تأخذ شكل الأضداد الأدبية أو العبارات الخالية من الإحساس، أي ما نصفه بالمتناقضات. ويستخدم "الضدان المفارقان" لغةً رمزية خشوعية مستمدة من الكتب المنزلة والشعر

للتعبير عن لغة طبيعية من العلم الروحاني تُعتبَر، بالنسبة لفهمنا العصري على الأقل، عمياء تجاه لغة الخرافة والرمز، وتربّت على مادية التنكر للمعتقدات البروتستانتية، فبدت بلا معنى.

الشكلI : الشهرستاني والضدان المفارقان

عوالم الشهرستاني الثلاثة في الزمن والأبدية:
الظاهر والباطن والضدان المفارقان

أولاً: عالم السببية (عالم-ى سبب)

تعاليم شريعة موسى (تعليم ظاهر شريعة)
عالم الأسباب والنتائج
العمل والأجر - الإثم والعقاب
التغير الوقتي والصيرورة وقابلية التحول
حُكم مستأنف كون مشابهات حكم ظاهر
قاضي شريعة = مَرد(صاحب) تنزيل = موسى

ثانياً: عالم اللاسببية (عالم بي سببي)

علم الخضر الباطن (تأويل باطن قيامة)
عالم الأمر والتدبير الإلهيّين
أجر بلا عمل، النضج المنسجم للأفعال
الأحوال الثابتة للأبدية اللازمنية
حُكم مفروغ كون مباينات حكم باطن
قاضي قيامة = مَرد(صاحب) تأويل = الخضر

ثالثاً: عالم الضدان المفارقان: التعارض المتوافق للزمن والأبدية

الملاك: نصف من نار ونصف من ثلج

الغزال: نصف مطبوخ ونصف نيء

يستخدم الشهرستاني مجموعتين من الكلمات المتناقضة لوصف هذا العالم. الأولى تتعلق بصورة عند النبي عن ملاك نصفه من نار ونصفه الآخر من ثلج. ومع ذلك، النار لا تُذيب الثلج ولا الثلج يُطفئ النار، فالله هو من جمع بين النار والثلج ووحّدهما. الصورة الثانية، التي يقرنها بصورة صريحة بالصورة الأولى، هي لغزال حي، نصفه مطبوخ والنصف الآخر نيء. فالخضر قادر على الأكل من الجانب المطبوخ، لكن موسى لا يستطيع ذلك، فهو مضطر لإشعال نار لنفسه لطبخ الجانب النيّء.[٣٤] إن شرح الشهرستاني للضدين الخاصين بالملاك في كتابه مفاتيح الأسرار يندرج في هذا السياق وهو جدير بالاقتباس:

> [بمعاينة] صورة الملاك، الذي نصفه من نار ونصفه من ثلج، [يجب أن يُفهم أن] الجانب الناري يتعلق بما قد سبق وتحقق وأصبح "مفروغاً"، بينما يتعلق الجانب الثلجي بما هو لا يزال يخضع لعملية الصيرورة (مستأنف). وكما أن النار لا تُذيب الثلج ولا الثلج يُطفئ النار، كذلك، فإن حُكم ما قد سبق وتحقق وأصبح مفروغاً لا يُبطل حُكم ما هو لا يزال في عملية الصيرورة. ولذلك قام نبي الله بنقل تخمينات وتأويلات [قال بها كل من أبي بكر وعمر] إلى ذلك "الملاك". ثم عندما توسّلوه لوضع المسألة وطرحها مباشرةً [بعد صدور حكم النبي]، سألوه: "إذا ما تمّ الانتهاء من المسألة وتسويتها، فلأجل من يكون العمل؟" فأجاب: "اعملوا! فكل شيء ميسَّر لما خُلِقَ له". وهكذا، فقد حكم في صالح كلا حكميهما، لأن قوله "اعملوا!" يُشير إلى حكم ما هو لا يزال قيد الصيرورة، وقوله "كل شيء ميسَّر لما خُلِقَ له" يشير إلى حكم ما قد سبق وتحقق وأصبح مفروغاً منه.[٣٥]

وباختصار، لا نستطيع التعبير عن طبيعة عالم الخضر إلا من خلال التناقضات والأضداد

المفارقة. فالتناقض الخاص بالغزال، جانب مطبوخ وجانب نيّء، يصوّر حالة الخضر أحسن تصوير. إذ يرمز الغزال نفسه إلى اللحظة الحاضرة التي تصبح ماضياً بسرعة يصعب على البشر الإمساك بها؛ والجانب النيّء هو الماضي الذي يبدو غير مطبوخ ولا يمكن أكله بأيّ حال من الأحوال؛ بينما يمثل الجانب المطبوخ المستقبل الذي سبق أن أصبح ناضجاً وجاهزاً للاستهلاك بالنسبة للإنسان الخالد، أي الخضر. ويبقى موسى نيئاً مقيداً بالماضي لا يفهم ما يجري حوله، بمعنى أنه لا يستطيع اللحاق (بالماضي الهارب للغزال) أو اللحظة الحاضرة، ويتدنى فهمه إلى مستوى أقل عندما يتعلق الأمر بالجانب المشوي من شمس الأبدية البازغة، حيث يكون قد سبق للمستقبل أن تحقق [وأصبح مفروغاً منه].

ويجب التشديد، في السياق الأكبر لعالم التصوّف، على أن عالم الأضداد هذا مألوفٌ أيضاً في أدب الزهد، وخاصةً الإسباني الكلاسيكي منه. وقد عبّرت القديسة تيريزا أوف أفيلا (ت. ١٥٨٢)، الزاهدة الكارمالاتية المشهورة، عن الارتباط بين نار عاطفة العاشق الإلهية وماء دموع حزن العاشق على النحو التالي:

> إذا ما كان الماء المتساقط على نارنا آتياً من السماء، فإنه لن يُطفئها؛ بل سيزيد أوراها. فالنار والماء ليسا بضدين، ولكنهما يخرجان من نفس المكان. فلا تخشَ أن يقوم عنصر منهما بتدمير الآخر؛ إذ على العكس من ذلك، فكل واحد منهما سيساعد الآخر في تحقيق تأثيره. وماء الدموع الحقيقية – الدموع التي تُذرف أثناء الصلاة الحقيقية – هو هدية ملك السماء، وهذا الماء يجعل النار تشتعل بلهيب أقوى وأكثر ديمومةً. والنار، بدورها، تساعد الماء في جعله أكثر برودةً. فيا الله! كم هو جميل ورائع أن تقوم النار بالتبريد.[٣٦]

إن ميل الخضر/ الشهرستاني إلى هذه المتناقضات الأدبية يتمثل بالمقطع التالي:

> أنا [الخضر] أقيم في عالم اللاسببية (عالم بي سببي)، حيث أنني مفوض بتمثيل ما هو مطبوخ وناضج. وأنا أعمل كمبعوث لذلك الذي كان قد تحقق أبدياً (نيابت–ى مفروغ)، ولهذا أطلب أن يكون طعامي

> مطبوخاً. إن كل الأفعال وكل المسائل في عالمي هي محكمة ومقوّاة. وجميع الأشجار مثقلة بالفاكهة، وكل تلك الفاكهة ناضجة وبالغة. وجميع الكائنات موجودة من سابق. لقد سبق لجميع العقول أن أصبحت مكتملة التطور والنضج. وجميع النفوس وصلت ذروة كمالها. وحققت جميع الأمزجة الانسجام والتوازن...

حكاية الشهرستاني الرمزية لموسى والخضر: بين الإسماعيلية والصوفية

لا جدال في أن تحليل الشهرستاني لحكاية موسى والخضر في كتاب **المجلس** قد اعتمد على العقائد الإسماعيلية إلى حدٍّ كبير. وكانت ديان ستايغرولد محقة تماماً في مجادلتها بأنه "من أجل فهم المعنى العميق لهذه الحكاية لا بدّ من فهم مكانة الخضر في الفلسفة الإسماعيلية النزارية. عندها سيصبح كل شيء واضحاً في عرض الشهرستاني".[٣٧] وتُفصِّلُ في هذه الأطروحة الأساسية على النحو التالي:[٣٨]

> يحتل الخضر في الإسماعيلية النزارية مرتبة "الحجة"،[٣٩] بالمقابلة مع النبي (أو الناطق). و"حجة الإمام" معصوم.[٤٠] فعلمه من طبيعة إلهية لأنه ينتفع من "التأييد"[٤١] الإلهي. إنه مظهر "العقل الكلي" في العالم المادي. ولهذا السبب وصف الشهرستاني الخضر بأنه خارج حدود الزمان والمكان، وأن حكمه يقوم على العلم الإلهي والمشيئة الإلهية، باعتباره حاكم العالم المُنجز لأن جوهره كامل كما "العقل".[٤٢] وغالباً ما جرى ربط مستوى العقل في هرمية الإسماعيلية الفاطمية بالكلمة الإلهية.[٤٣]

ولقيت نظرية الإمام الطاهر الإسماعيلية وشبيهه الروحاني الذي يليه مباشرةً، أي الحجّة، مزيداً من التفصيل في الأعمال الإسماعيلية النزارية العقائدية من فترة أنجُدان في إيران، وخاصةً في رسالة **فصل دَر بيان شِناخت إمام** لخير خواه هراتي (ت. بعد ٩٦٠/ ١٥٥٣). فالحجّة يظهر في هذا الكتاب بمظهر "الشيخ (أو البير) المتصوف المقدس".[٤٤] وهو

معفى صراحةً من اتّباع أيٍّ من الفرائض الشرعية، بل إن جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التي يمثلها يكمن في حقيقة أنه "مُعَطِّلٌ تماماً من ممارسة فرائض الشريعة".[٤٥] ولسلوكه في هذا المجال شبهٌ مميز بأخلاقيات الخضر المتناقضة المذكورة في الرواية القرآنية.

لكن، وعلى الرغم من أن المعادلة القائلة إن الخضر يساوي الحجّة الإسماعيلي قد تكون صحيحة بالمعنى المذهبي للكلمة، فإن تفسير رؤية الشهرستاني لشخصية الخضر الباطنية على أنها بكاملها حكاية رمزية إسماعيلية تنكرية لمريدين بارعين في الهرمية الصوفية، كما آمل أن أوضحها فيما يلي، إنما هو تقييد مبسّط للمجال الواسع والعالمي لإشارات الشهرستاني الثيوصوفية. فالعقائد الباطنية الإسماعيلية لا تشرح حقيقة كل التفاصيل الواردة في الصورة التي رسمها الشهرستاني لثيولوجيا الخضر الأبوفاتية [أي القائمة على فهم الله بنفي الصفات عنه]. وعلى الرغم من الدليل الثابت والهام الذي تقدم به بعض الباحثين كفرهاد دفتري[٤٦] وديان ستايغرولد لإثبات أن "الشهرستاني كان ينتمي بوضوح إلى التقليد الإسماعيلي النزاري"،[٤٧] بحسب تعبير الأخيرة، إلا أن ما تُسمّيه ب"التلوين الصوفي" لشخصية الخضر هو أمر لا يمكن إنكاره.[٤٨] وجدير بالذكر في هذا الصدد أن المؤلفين الإسماعيليين اللاحقين من الفترتين المغولية والتيمورية نسجوا بكثافة على الأفكار والشعراء المتصوفة من أجل تدعيم معتقداتهم الخاصة وشرحها، وهو ما يمكن رؤيته في اقتباسات خيرخواه هراتي الخاصة للعديد من أبيات المثنوي[٤٩] الشعرية لجلال الدين الرومي المتعلقة ببيان تفوّق الخضر على موسى عندما يحاول شرح الفكرة الإسماعيلية القائلة إنه يجب تفسير جميع الإشارات إلى الأنبياء وإلى الجنة في القرآن بصورة مجازية لتفيد معنى الإشارة إلى الحجّة.[٥٠] وبما أن تأويلات الشهرستاني لشخصيتي الخضر وموسى قد تلونت بشدة بصور مسبقة وراهنة لهاتين الشخصيتين في التقليد الصوفي الفارسي، فإنني سأقوم فيما يلي بلفت الانتباه بإيجاز إلى بعض هذه الصور مقتبساً ما يعرضه الشهرستاني نفسه، حيثما كان ذلك ممكناً، بينما أذكر المواضيع الستة المذكورة أعلاه، التي استخدمها مفسرو الحكاية من المسلمين.

فيما يتعلق بموضوع "تصنيف الشخصية"، نجد أن كتاب المجلس للشهرستاني حدّد علم موسى وميّزه بأنه مقيد ومحدود بمسائل فقهية تتصل بالشريعة، وهذه وجهة

نظر لم تكن خاصة به، وإنما اشترك بها مع العديد من أوائل المتصوفة كأبي عبد الرحمن السُلَمي (ت. ٤١٢/ ١٠٢١)،[٥١] إضافةً إلى متصوفين من الفترة الكلاسيكية المتأخرة كابن عربي (ت. ٦٣٨/ ١٢٤٠) بشكل خاص.[٥٢] وهكذا يظهر موسى وكأنه يمثل وجهة نظر ظاهرية وحرفية بحتة للتنزيل، بينما يتصف علم الخضر، "هذه الشخصية المبهمة"، بأنه علم "يطلق الأحكام ويتحكم بالحقيقة الداخلية الباطنة للأشياء". وكما يقول الخضر لموسى معلناً: "أنا صاحب التأويل (مَردِ تأويلام)؛ وأنت صاحب التنزيل (مَردِ تنزيل)".

وفيما يتعلق بموضوع المرشد الروحي، فإن ادّعاء الشيخ الصوفي، في التقليد الصوفي الفارسي، العصمة بالقياس مع تلاميذه يستقي مباشرةً من نفس السورة والآيات القرآنية المتعلقة بحكاية موسى والخضر، أي السورة ١٨ والآيات ٦٥-٨٢.[٥٤] كما أنه يتمتع بوظائف كونية تذكرنا بمفهوم الإنسان الكامل في الصوفية، وهو الإنسان الذي عرَّفه ابن عربي بأنه "مجمع البحرين" (أو مكان التقاء البحرين، القرآن، ١٨: ٦١).[٥٥] وتُناقض هذه العقيدة التقليدية الحقيقة المتناقضة القائلة إن الخضر يحتل مركزاً في الهرمية الصوفية الباطنية يعلو مرتبة ودور الشيخ أو البير أو المرشد الصوفي، بقدر ما هو السيد الأعلى لجميع أولئك الذين يرفضون تبنّي - أو يزعمون تحت عباءة توليتهم أنهم قادرون على الاستغناء عن - أي شيخ إنساني بالعودة بارتباطات طريقتهم إلى الوراء عبر التاريخ إليه مباشرةً.[٥٦] وهكذا، فهو الشخصية الأولية الوحيدة في تاريخ الصوفية التي تقف خارج التقليد الديني المتراكم للإسلام، حيث فناؤه سابق للقواعد المعيارية لعلوم النبوة وخلوده يتجاوزها. ولهذا السبب فهو ليس بشخصية يسهل دمجها في التقليد العقائدي الصوفي. إنه يحوم بالأحرى في فضاء متخيل خارج نطاق التسلسل الزمني، ومن هنا كان حضوره التناقضي يتغلغل في مجمل التاريخ الديني للصوفية الإسلامية.

ومع ذلك، أعتقد أنّ من الخطأ المجادلة - كما فعل ماسينيون - بأن مركز الخضر العالي بصورة فريدة في الصوفية يسمح للمتصوف بالاستغناء عن النبوة[٥٧] بشكل كامل، ما دام معظم الصوفيين كانوا حذرين في الإشارة إلى السخف الثيولوجي لوجهة النظر التي تُفسّر تفوّق الخضر وسموّه على موسى بأنه يتضمن السمو القديم لدورة "الولاية"

الصوفية على تقليد "النبوة". وكما يقول أبو نصر سرّاج الطوسي (ت. ٣٧٨/ ٩٨٨) في كتابه كتاب اللُمع:

> للأنبياء فهم لرتبة الرسالة والنبوة بينما ليس للأولياء مثل هذه الخبرة. فحتى لو أن شعاعاً عقلانياً واحداً من النور الموسوي شعّ على الخضر لكان أباده تماماً. غير أنّ الله لم يمنح الخضر هذه الدرجة، بحيث يسمح لموسى أن يصبح أنقى وأطهر وأسمى. جَاهِدْ كي تفهم هذه النقطة، بحيث يمكنك استيعاب كيف أن الولاية تستمد كامل إضاءتها من أنوار النبوة، التي قد لا تستطيع الحصول عليها أبداً. ولذلك، كيف يمكن اعتبار الولاية متفوقة على النبوة على الإطلاق؟[٥٨]

النقطة التي وصل إليها سرّاج الطوسي هنا هي أن الإذلال الظاهري لموسى كان بالفعل نوعاً من الترقية الباطنية – وقد يتذكر المرء هنا بعض شيوخ الصوفية كبايزيد، الذين أقروا أنهم قد تلقوا جواهر من الحكمة الصحيحة من قطط أو كلاب، مع أن أحداً منهم لم يحلم حتى بإدخال أسماء وتراجم مثل هذه المخلوقات إلى جانب الشيوخ أنفسهم في كتب التاريخ. وبالمثل، مهما تكن فضائل الولاية التي تفصلها عن – وأحياناً تضعها فوق – النبوّة، فإن الصفات المتفوقة للنبوّة تضعها في خلفية أي فضائل شاملة يملكها الولي.

ثمة تفسير مشابه تقدم به رشيد الدين ميبودي (ت. ٥٢٠/ ١١٢٦) بعد ذلك بقرنين من الزمن، وذلك في تفسيره الصوفي الشهير للقرآن، عندما فسّر الآيتين ٦٥–٦٦ من السورة ١٨ بهذا الشرح:

> حذارِ! لا تتخيلْ أنه بسبب إعادة موسى إلى المدرسة ليكون تلميذاً للخضر فقط، أصبح الخضر بالقياس هو الأفضل. فهذا ليس بالسبب قطعاً! وأبداً! إذ لم يوجد نبي – غير محمد – تمتع بمثل هذه الوضعية الشمولية ولا بالقرب الداني من الله كما كان موسى. ومع ذلك، فقد قام الخضر بدور كور الحداد لتحقيق الانضباط الزهدي لموسى. وهذه الحالة تشبه حالة من يريد تنقية الفضة، فيشعل ناراً لهذا الغرض في موقد

> كور الحداد بحيث تظهر الفضة على النار التي تحتها في الموقد – وليس نار الموقد على الفضة.[٥٩]

وفيما يتعلق بموضوع "العلم الباطني" في الصوفية الإسلامية، فإن أهم جوانب فضائل الخضر هو حقيقة أن العلم الذي يقوم بتوصيله يتصف دائماً بغرابة وتناقض خاصين، ولا سيما عندما تجري مقابلة علمه ومقارنته بالحقائق الشرعية والزمنية ذات الطروحات المركزية السليمة لأنبياء كالنبي موسى. وتقوم شخصيتا موسى والخضر، في سيكولوجية الصوفية على نحوٍ خاص، بوظيفة المواضيع التي تمثل الاختلافات بين الموهبة الظنيّة التي تعمل بالوهم – والتي هي، كما يقول شكسبير، "ليست إلا أحمقاً يدفعنا إلى استعراض العادة الظاهرة بحثاً عن باطن الرجل"[٦٠] – والفهم الغيبي القائم على الوحي والمُشْرَب ب"الإلهام" الصوفي.[٦١] وهكذا يُشخِّص الرومي اعتراضات موسى على الخضر بأنها نموذج للتشويهات التي تصيب الموهبة الظنيّة للإنسان: فقد ابتُلي موسى بوهم غريب وتقديرٍ ضعيف للأمور، ولهذا بقيت تبصّرات الخضر الأسمى مستورة عنه "على الرغم من كل براعته وفنونه (با هَمه نور وهنر)".[٦٢] وفي دفاعه عن ذبح الخضر للصبي يقول الرومي معلقاً إنه ما دام الولي "متلقياً للوحي الإلهي ودعاؤه مُستجاباً (وحي وجواب)، فأي شيء يفعَله أو يقُوله هو جوهر الحقيقة". وحتى القتل يمكن تبريره بهذا الشكل باعتباره "يد الله (أُو داستِ خُدا آست)".[٦٣] وبالمقابلة مع الفهم الخاطئ لموسى المبني على التوهم، فإن المستوى الروحاني للخضر يطابق، كما يقول الرومي، الدرجة الروحية لنبوّة محمد (روح وحي)، التي هي خارج نطاق العقل الإنساني ومخفية عنه.

الشكل ٢: سيكولوجية الرومي لقصة موسى – الخضر[٦٤]

[ورد ترقيم الفقرات على هذا النحو في النص دون تفسير لذلك]

٤– عالم اللوغوس (مرتبه روح وحي)

العلم الباطن للتحقق الوهمي الاختباري (عالم تحقيقي)

تناغم أفعال الخضر المتنافرة ظاهرياً كما تفهمها روح النبي/ الروح النبوية أو اللوغوس

علم خضر علم حال روح وحي محمد شهود عالم غيب

٣- عالم العقل (عالم عقل)

علم الظاهر التقليدي القائم على الاتباع التقليدي المتذلل للسلطة والسابقة الدينية (علم تقليدي)

عالم موسى المرتبك والمتحير بأفعال الخضر المتنافرة ظاهرياً

علم موسى روح يا جان حيواني حكم باطن

٢- عالم الروح الحيوانية (روح حيواني، أي أنيما بروتا)

روح حيواني جان مخفي

١-عالم الجسم المادي الفيزيولوجي (جسم ظاهر)

وجدير بالذكر اعتراضياً في هذا المقام أن هذه هي وجهة النظر نفسها تقريباً التي عرضها الشهرستاني (ومن بعده خيرخواه هراتي الذي اقتبس مثنوي الرومي للدفاع عن رتبة "الحجة" باعتبارها مساوية لرتبة الخضر)[٦٥] عندما أكد أن درجة الخضر الروحية جاءت من عالم اللاسببية (عالم بي سببي)، بحيث يستطيع قارئ الغيب البارع إدراك العواقب قبل أن تصبح أسبابها المادية ظاهرة عملياً. وعندما يعترض موسى على التبرير الذي قدمه الخضر لقتله الصبي – وهو أنه قد قُدِّرَ له مسبقاً أن يصبح زنديقاً عندما يكبر (كيف لك أن تقرر وجود زندقة، أو أن تحكم بأن فعل شركٍ سيقع، عندما لا يكون فعل شركٍ بحدّ ذاته قد ارتُكِب بعد؟) – يأتي رد الخضر السريع بالقول إن العلم الذي يملكه يشتمل على كل ما قد قدَّر الله وشاء، بغضّ النظر عن الزمن الماضي أو الحاضر:

في عالم السببية (عالم سببي) تحضر الأسباب قبل صدور الأحكام عليها،

> أما في عالم اللاسببية (عالم بي سببي) فيكون صدور الأحكام دون أي أسباب (موجبة)؛ إنها تصدر وفقاً للأمر (أو الفرمان)؛[٦٦] وهي تصدر وفقاً للعلم وطبقاً لترتيب المشيئة الإلهية. "فهذا ما قدّرته المشيئة الإلهية لك، وهو ليس قولك. إنه بإرادتك الإلهية، من غير حظر أو تحريم". إن ما هو ظاهر ومعلوم قد قُدِّرَ مسبقاً منذ الأزل، وإن كل ما توجد نية لفعله قد تحدد مسبقاً بأمر.

ويعكس تحليل الرومي النفسي – الفلسفي لسلوك الخضر اللامعقول والمحيّر في هذا المجال صدى علم اللاهوت الفلسفي للشهرستاني:

> لم يكن عقل النبي محجوباً عن أي شخص، لكن روح النبوّة لم تكن قابلة للفهم من قبل أي نفس من النفوس. فكان لروح نبوّته نموذجها الخاص من التوافق المتناغم الذي لم يكن مفهوماً للعقل بسبب تعظيمه وعلو شانه الخاص. والرجل العقلاني قد يعتبر تلك الروح كنوع من الجنون في بعض الأحيان، وفي أحيانٍ أخرى تصيبه بالحيرة والتشويش لأنها تمنعه من الفهم حتى يصبح هو هي. وتماثل هذه الحالة الانسجام والاتفاق المعززين لسلوك الخضر، الذي وقف عقل موسى أمامه حائراً. إن جميع أفعال الخضر بدت لموسى وكأنها تفتقر إلى الانسجام والتوافق، لأنه لم يكن لموسى الحال [التي للخضر].[٦٧]

ويشرح الرومي هنا أن انسجام روح التنزيل أو الوحي (روح وحي مناسبهاآست) التي يملكها الأنبياء ليست مرئية، بل ليست في الحقيقة في متناول أشكال الفهم العقلاني العادي.

في القسم العاشر من الفصل الثالث من دليل العقيدة الصوفية، **مرصاد العباد**، لنجم الدين الرازي (ت. ٦٥٤/ ١٢٥٦)، وهو عرض لنظرية الشيخ الصوفي – المريد التي أوحت بها رواية علاقة الخضر – موسى القرآنية، يجري تفسير افتقار موسى للبصيرة وللوعي النسكي بأنه عائد إلى الحرفية [في التفسير]. فالفهم الظاهري القائم على مركزية كلمة موسى لا يستوعب أن بعض الحقائق يجب أن تبقى خارج الوصف

بالنتيجة. إنَّ ما يشرحه حول العجز عن وصف رؤية الخضر الباطنية يبقى شيئاً مهماً تماماً بالنسبة لأغراض فهم رؤية الشهرستاني لثيولوجية الخضر الأبوفاتية على الأقل.

ويؤكد الرازي أن ليس ثمة من شك بأن موسى قد تناجى مع الله مباشرةً، وأنه قد سمع الله في الحقيقة وتكلم معه، وهذا هو سبب تكنيته بلقب "كليم الله" في التقليد الإسلامي. وأشهر الآيات القرآنية العديدة التي تشهد على قدرة موسى على القيام بمحادثة خارقة للطبيعة تتعلق بالصورة الجامعة للتناقضات، صورة النار التي آنسها موسى من جانب الوادي الأيمن حيث سمع نداءً يقول: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ (القرآن ٢٨:٣٠). لكن، وبغضّ النظر عن استقباله مثل هذه الاتصالات الإلهية، يبقى موسى مفتقراً لرؤية الخضر الباطنة. ويفسّر الرازي ذلك بالتصريح بأن مشاركته كانت لا تزال محجوبة بالكلمات والخطاب، فافتقرت بالتالي إلى الكمال. وكان تفوّق رؤية الخضر مشتقاً، من جهة أخرى، من خصوصيتها المميزة وتساميها على حرفية الوحي:

> يجب أن يكون مفهوماً أن خطاب الله يتعدى نطاق الحروف أو الأصوات أو النطق. وما كان موسى قادراً على سماع الله إلا بواسطة الحروف أو الأصوات أو النطق. ولو كان قادراً على سماع الله من دون واسطة هذه الأشياء لما جاءه الأمر بالبقاء في صحبة الخضر.

إن لكلمة "واسطة" أهمية أساسية هنا. فثيولوجيا موسى تنتمي إلى الشكل الحرفي من الدين الظاهري؛ وهو يُجسِّدُ، بالمقارنة مع الخضر، هبوطاً روحياً أو انحرافاً نحو عقيدة (دوغما) دينية أو تنزيل. ولهذا السبب يقوم خضر الشهرستاني بتوجيه اللوم إلى موسى لكونه مجرد "صاحب تنزيل" (مرد تنزيل)، شخصاً بقي ملتصقاً في المجال الأدنى من الدين الإيجابي، ولذلك فهو غير قادر على فهم المتناولات العليا للتأمل السلبي. ويشرح الرازي بصورة مشابهة هذا الجانب من محدودية موسى الروحية من خلال المقطع التالي الذي يُخبرنا فيه أن تفوّق الخضر البارز في العلم يكمن في "خضوعه للتعلم من الحضرة الإلهية من غير أي واسطة" (تعلّم علوم آزحضرت بي واسطة)،

> وأن ذلك [التفوق البارز] لا يمكن تحقيقه إلا إذا تم غسل الشوائب

> والعيوب التي تلطخ جميع العلوم الروحية والعقلية والسمعية والحسية وتنظيفها من على صفحة القلب. إذ ما دام هناك أي أثر من أصناف العلوم تلك باقياً كعلامة على صفحة القلب، فإنه سيحتل القلب ويعيق قدرته على تلقي العلم بصورة مباشرة من الحضرة الإلهية بلا واسطة. ومع أن موسى كان قد اكتسب علم التوراة، إلا أن علمه كان لا يزال يتحصل بواسطة ألواح حجرية: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ﴾ (القرآن٧: ١٤٥). ولذلك فإن إحدى المنافع التي تصيب موسى من البقاء في صحبة الخضر تكمن في جعله مستعداً لتلقي الكتابة الإلهية في قلبه مباشرةً من الله من غير إزعاج نفسه بقراءة تلك الألواح الحجرية.[٦٨]

وبكلمة مختصرة، فإن ما نستطيع استنتاجه من التفاسير الصوفية المتنوعة للقصة المقتبسة أعلاه (تفاسير السلمي والرومي والرازي) هو أن تفسير الشهرستاني لخرافة الخضر وموسى في كتابه **المجلس** يشترك في الكثير منه مع التأويلات الصوفية التقليدية. وحتى لو كان من الممكن إرجاع الكثير من مصطلحاته إلى مصدر إسماعيلي، إلا أن تفسيره يدين للثقافة النسكية للتقليد الصوفي الفارسي بالقدر نفسه الذي يدين به لثيولوجيا الإسماعيلية الكلاسيكية.

من خضر الشهرستاني إلى أَهَسيريوس شيلي

قمتُ في القسم الذي مضى بلفت الانتباه إلى بعض التفاسير الصوفية الأساسية لشخصية موسى ذات الذهنية الحرفية الظاهرية وشخصية الخضر المبهمة وعلمه الباطني. كما أشرت إلى الكيفية التي تساعدنا بها مواضيع سيكولوجيا شخصيتيهما، الخضر كمرشد روحي وعلم الخضر الباطني والسيكولوجية الصوفية لكلتا الشخصيتين في التقليد النسكي الإسلامي، في فهم الصورة الأدبية التي رسمها الشهرستاني وحكايته المجازية لعلاقتهما، وفي وضع كتابه، **المجلس**، من ثم ضمن السياق الأشمل للإسلام الصوفي. غير أن تبصّر الشهرستاني الخيالي في أفعال الخضر وأقواله ينتمي أيضاً إلى سياق فائق الأهمية من عالم التصوف والأدب المقارن الشامل الذي أودّ لفت الانتباه إليه في هذا المقام.

لم نذكر في القسم الأخير، كما سيلاحظ القارئ المُدقّق، سوى القليل حول موضوع "خلود" الخضر في التقليد الصوفي. وسأسعى فيما يلي إلى التوجه إلى هذا الجانب من شخصيته في محاولة لإظهار لامحدودية زمان شخصيته كما تبدو في تخفّيها تحت عباءة إيليا أو إلياس في شعر وليام بليك وشخصية اليهودي الجوّال الغامض المُسمّى أَهَسيريوس في قصيدة شيلي الملحمية "هيلاس". وسيكون من المفيد، من أجل التعريف بهذه المقارنات الأدبية، الإشارة أولاً إلى تفاسير هنري كوربان وكارل يونغ لهذا الموضوع، الأمر الذي سيساعدنا في فهم موضوع "خلوده" ضمن السياقين الفكري والروحي الشاملين.

ميّزَ الشهرستاني شخصية الخضر بأنها كينونة مفارقة ذات رؤية خالدة، وهي خارج حدود الزمان والمكان ومتموضعة في عالم "القيامة". ويمثل الخضر البُعد الباطني للعالم البارع الذي يفهم النص الديني من خلال تأويله الباطني. وكما يوضح هنري كوربان:

> يُعرِّفُ الخضر موسى ب"علم القضاء والقدر"، فيكشف نفسه بهذا الشكل على أنه مستودع العلم الإلهي الملهم، الأعلى درجةً من الشريعة؛ فيكون الخضر أعلى درجةً من موسى بقدر ما يكون موسى نبياً موكلاً بمهمة تبليغ شريعة. وهو يكشف لموسى الحقائق الصوفية السرية التي تسمو على الشريعة على وجه الدقة، وهذا ما يُفسّر سبب تحرر الروحانية التي يدشّنها الخضر من عبودية الدين الحرفي.[٦٩]

أما كارل يونغ فيلامس في تعليقه على الآيات ٦٥-٨٢ من السورة ١٨ ربما أروع جوانب رؤية الشهرستاني لشخصية الخضر، وهي تحديداً موضوع "خلوده" و"مفارقته" أو "تنزّهه" عن الزمن. كما يلفت يونغ الانتباه أيضاً إلى موضوع "المرشد الروحي" مؤكداً أن الوظيفة السيكولوجية للخضر تتمثّل في كونه رمزاً للذات الخالدة الأسمى للمُلقَّن: "إنه مماثل لآدم الثاني. ... إنه المستشار، والفارقليط (الروح القدس)، و'الأخ خضر'. ويتقبله موسى في جميع الأحوال باعتباره الضمير الأسمى ويتطلع إليه لتلقي العلم والإرشاد".[٧٠] ويقرن يونغ الخضر بالسمكة التي يعتني بها

موسى، والتي تركها وراءه في مجمع البحرين (القرآن، ١٨: ٦١)أثناء سفره، وتمكنت بعد ذلك، وبطريقة غريبة، من البقاء حية وعادت إلى المحيط. ويعود الخضر إلى الظهور عند هذه النقطة المفصلية من الحكاية التي تجعله "مرتبطاً بطريقة غامضة باختفاء السمكة. ويبدو الأمر وكأنه كان هو السمكة. ... فمكان اختفاء السمكة هو مكان ولادة الخضر. ويخرج الكائن الخالد من شيء متواضع ومنسي، أي من مصدر لا يخطر على البال فعلاً. إن ذلك موضوع مألوف لمولد بطل، ولا يحتاج للتوثيق هنا".[٧١] ويختم يونغ القول بأن كلا الحكايتين في السورة القرآنية – حكاية موسى وخادمه (يوشع بن نون) وحكاية موسى والخضر – مرتبطتان بطقوس الموت والولادة من جديد. فيعمل الخضر كصورة مرتسمة للحس اللامحدود بالخلود الذي يتحقق خلال هذه التجربة:

> يرتبط الحس الحدسي بالخلود، الذي نشعر به أثناء عملية التحوّل، بالطبيعة الخاصة بغياب الوعي. فهو غير ذي مكان ولا زمان. ... ويبدو لي أن الإحساس بالخلود له أصوله في شعور غريب بالامتداد في المكان والزمان.[٧٢]

فإذا ما تركنا جانباً الاختلافات الثيولوجية الواضحة بين نموذج سيكولوجيا يونغ والميتافيزيقيا التقليدية الإسلامية، فإن موضوع الخلود الذي يلفت يونغ انتباهنا إليه يُسلط الضوء بوضوح على الأثر السيكولوجي الذي يختبره المرء وهو يقرأ ما كتبه الشهرستاني حول البعث الأدبي الدرامي الناجم عن التحليقات المرتفعة في الأعالي لتأملات الخضر في قوانين الأبدية التي لا تتفضل بالتواضع أبداً لحل المغزى التافه والمعضلات الدينية لهذا العالم الدنيوي الزائل. ويستحضر الشهرستاني موضوع الخلود هذا في كتابه، المجلس، مستخدماً مصطلحات إسماعيلية نزارية، وناظراً إلى الخضر كبارع في "عدالة القيامة" الغامضة والخالدة، التي تحدث في آخر الزمان.[٧٣] وبالمثل، فإن شخصية الخضر التي صوّرها الشهرستاني تقوم بوظيفة الرمز لخلود الذات (أو النفس)، كما افترض يونغ، في إشارة إلى موضوع علم الباطن الذي هو خارج حدود الزمان والمكان. ونقرأ، في مقطع رئيسي، كيف يوبّخ الخضر موسى

لتوجّهه الدنيوي المحض:

> الأمس واليوم وغداً كلها دنيوية، وكلها تتعلق بالوقت. وأنت بالطبع، ولأنك رجل مُحدد دنيوياً ورجل "الأوقات"، تصدر الأحكام وفقاً "للأوقات". أما أنا فلست "رجل الأوقات": الأمس وغداً واليوم كلها شيء واحد بالنسبة لي. وكل ما سيظهر إلى الوجود في المستقبل هو سابق الحدوث بالنسبة لي. لقد سبق للطاغية الذي "سيأتي في المستقبل" أن زارني. وكُفْرُ ذلك الطفل، المقدَّر أن يحدث، قد سبق وحدث بالنسبة لي. والجدار الذي سيتهاوى قد سبق وانهار بالنسبة لي. ولذلك فأنا لا أصدر أحكاماً وفقاً "للأوقات"، لأن الحكم الذي أصدره ليس حكماً دنيوياً؛ إنه يتنزّه عن الوقت. ويجب عليك قضاء سنة بكاملها مرتحلاً ومتجولاً كي تعثر علي، بينما أستطيع أنا أن أجدك حالاً، فأنا أرتحل بلحظة واحدة من الشرق إلى الغرب. فالزمان والمكان يخضعان لأوامري. وأنا أتنزّه عن المكان والزمان، ولهذا فكل الأحكام التي أصدرها لا تخضع للشروط المكانية أو الزمانية، ولا تنتمي لما هو دنيوي.[٧٤]

وبعد أن بيّنت، كما آمل، كيف يمكن ليونغ أن يُنير تفسير الشهرستاني لموضوع الخلود في هذه الحكاية، سأختم بالتحول إلى نظير أدبي هام للخضر في الأدب الرومانسي الإنكليزي، الذي يُلقي المزيد من الضوء على هذا الموضوع.

كان بيرسي بايش شيلي (ت. ١٨٢٢) أستاذاً بلا منافس في موضوعات الميثولوجيا والشخصيات الرمزية المعقدة، حيث يقف في معالجتها مع سبنسر وميلتون وبليك وكولريدج وكيتس في مستوى يعلو جميع الشعراء الإنكليز الآخرين باستثناء شكسبير.[٧٥] وكان ذا معرفة عميقة بالتراث الأفلاطوني (حيث قام بترجمة كتاب سيمبوزيوم من اليونانية إلى الإنكليزية)، إضافةً إلى تضلّعه في أعمال العرفان الميتافيزيقي للهنود والقبالة والهرامسة. كما تأثّر بعمق بالشعر الصوفي الفارسي، حيث نظم قصائد قلّد فيها غزليات حافظ.[٧٦] وهكذا، فإن ذلك كله يدخل في خانة مقارنة هذا

النوع من الهرمسية الأفلاطونية مع تقاليد العرفان الإسلامية كتلك التي للشهرستاني، إضافةً إلى مؤلفات أخرى في التراث الصوفي. والمقارنات التي سنُجريها مناسبة على نحو خاص ما دامت الأبيات التي سنقتبسها من شيلي نطق بها اليهودي المتجول [أو التائه] – أَهَسيريوس [أو أحشويرش] – الذي خلط المؤلفون المسلمون بينه وبين الخضر في بعض الأحيان.[٧٧] ويتوجه أَهَسيريوس بالخطاب في القصيدة إلى أحد السلاطين المسلمين – محمود – الذي تقع مملكته في اليونان (ومن هنا كان عنوان قصيدة شيلي الدرامية، "هيلاس") وكانت على وشك السقوط. ونجد أن العديد من الموضوعات المنسوبة إلى الخضر في الأدب الإسلامي تمثّل أَهَسيريوس وتميّزه. إن لدى أَهَسيريوس، كما الخضر، معرفة بعلم الباطن: فقد اشتهر "بتحصيله العلم والسيادة/ على تلك الأفكار والأشياء القوية والسرية/ التي يخافها الآخرون ويجهلونها".[٧٨] ويُوصف أَهَسيريوس بأنه ذلك الذي يسكن في كهف بحري[٧٩] يرمز إلى عالم الظلمة الميثولوجي المنيع الذي ارتبط به الخضر في الأسطورة.[٨٠] وكما الحال مع الخضر، فإن موضوع الخلود يميز أَهَسيريوس أيضاً.

ويسعى السلطان محمود، كما كانت الحال مع سعي موسى لتحصيل علم الخضر الباطني، لتحصيل حكمة أَهَسيريوس حتى يتكشف له مستقبل مملكته الدنيوية لاعتقاده أن الأخير خبير في فن الكهانة. وسيتضح، ونحن نقرأ القول التالي الموحى به لأَهَسيريوس، اليهودي التائه، أنه يعبّر تماماً، ولو بصياغة شعرية جديدة، عن إثارة لأفكار الحكمة الخالدة لدى الخضر/ الشهرستاني التي ترى في "الأمس وغداً واليوم... شيئاً واحداً". وقد تمّ بَسْطُ توقعات أَهَسيريوس وتنبؤاته للسلطان محمود بطريقة مشابهة لخطاب الشهرستاني الدرامي الذي توجه به إلى موسى على لسان الخضر في كتابه المجلس، فجاء العرض مشوشاً بالتناقضات التي تصف عالم الغربة للضدين المفارقين، وأصابت تصريحاته محموداً الدنيوي بالدهشة والاضطراب. وعندما سأل محمود اليهودي المتجول أن يتنبأ له بنتيجة معركته القادمة، أجاب أَهَسيريوس:

أيها السلطان! توقف عن الكلام عنك وعني، عن المستقبل والماضي؛
ولكن انظر إلى ذلك الذي لا يتغير – إلى الواحد الذي لا يولد ولا

> يموت. الأرض والمحيط والفضاء وجزائر الحياة أو النور الذي يفيض به الحجر الكريم الياقوت ويملأ هواء ما بين النجوم، هذه السماء التي نُصِبت كَسُرادقٍ فوق الفوضى بكل مشاعلها من نار الأبدية، وأسوارها الخارجية مضلعة ومنيعة، لا تسمح بفرار أعتى الأفكار، بل تصدّها كما تصدّ [مرتفعات] الكالب السحاب الأطلسي - إن كلّ هذه الشموس والعوالم والناس والوحوش والورود، ومعها كل المصنوعات الصامتة أو العاصفة التي بها كانت، أو هي تكون، أو توقفت عن الوجود، ليست سوى تهيؤات؛ وكل ما ترثه هو ذرات عين مريضة وفقاعات وأحلام؛ الفكر هو مهدها ولحدها، ولا أقل من ذلك المستقبل والماضي، الظلال العاطلة لهروب الفكر الأبدي - إذ ليس لهم وجود؛ فالبوار ليس سوى شعورنا بأننا فيه.[٨١]
>
> لا تخطئ فيَّ! فكل واحد يتضمن الكل. فغابة دودونا بالنسبة لكأس حبة البلوط هي تلك التي كانت، أو ستكون، لتلك التي هي موجودة - الغائبة بالنسبة للحاضر، الفكر وحده، وعناصره السريعة، الإرادة، العاطفة، العقل، المخيّلة، لا يمكن أن تموت؛ إنها ذلك الذي يعتبرونه ظاهراً، المادة التي منها يمكن لقابلية التحوّل أن تنسج كل ما لها سيطرة عليه - العوالم، والديدان، والإمبراطوريات، والخرافات. ما علاقة الفكر بالزمان، أو المكان، أو الظروف؟ ألا تريد أن تنظر إلى المستقبل؟ - إسألْ ونَلْ! إقرع وسوف يُفْتَحُ لك - انظر فترى! العصر الآتية ظلاله على الماضي كما لو كانت على زجاج.[٨٢]

إن رسالة أَهَسيريوس عن الحكمة الخالدة ليست في متناول العقل الإنساني، والمخيلة متطابقة إلى حدٍّ ما مع الحقائق السامية التي نطق بها الخضر في تفسير الشهرستاني للآيات (١٨: ٦٥-٨٢)، حيث مثَّلَ نفس صوت الحقيقة النبوي المتجاوز لغرائب المبادئ الأخلاقية التقليدية وتقلبات الحقائق الدنيوية.

وفي رأيي، فإن الجانب الفلسفي الأهم في حوار الشهرستاني المتخيل بين موسى والخضر ربما كان تأكيده على الموضوع الصوفي لخلود الخضر، وتنزّهه عن "كل

ما هو خاضع لسيطرة قابلية التحول"، كما يقول شيلي. واستخدام الشهرستاني للمصطلحات الإسماعيلية في عرض وشرح هذا الموضوع الأساسي في دراسة الصوفية العالمية المقارنة يُغني التقليد الإسلامي ويُبرهن بالفعل، إذا ما فُسِّرَ من جهة نوع الوعي النبوي الموجود في أشعار بليك وشيلي، على أن شخصيات إدريس (إينوش/ هِرمِس) وإلياس وعيسى والخضر، الذين غالباً ما ينظر التقليد الإسلامي إليهم على أنهم أنبياء مستورون عن أعين الناس ويقطنون في عالم الغيب،[٨٣] لا تزال تعيش فعلياً ككائنات خالدة، بغض النظر عن النطاقات الدينية التي قد يظهر فيها تجسيدهم الأدبي اليوم. وربما كانت تلك رسالة الأبيات الشعرية التالية لبليك:

> لوس[٨٤] [أو الشمس الروحانية]، يُسميها الهالكون الزمان، وإنيثارمون[٨٥] [أو قمة الانسجام]، يُسمونها المكان: لكنهم يصوررون ذلك الذي هو في شباب خالد أصلعَ ومعمراً إنه قويٌ جداً وشعر رأسه يزكو منتعشاً كحاجبي الصباح: إنه روح النبوّة، إلياس الظاهر أبداً. الزمن هو رحمة الأبدية؛ ولولا سرعة الزمن، التي هي أسرع الأشياء كلها، لكان كل شيء عذاباً أبدياً. آلهة مملكة الأرض جميعاً يعملون في ردهات لوس [الشمس الروحانية]: وكل واحد منهم هو ابنٌ ساقطٌ لروح النبوّة.[٨٦]

وما نلاحظه في نطاقها المتخيل وعمقها الفلسفي – حيث ينخرط موسى والخضر في سلسلة من المناظرات التي تتناول موضوعات ذات مجالات واسعة اشتملت على التنزيل الظاهري للدين مقابل تأويله الباطني، وحرية الاختيار مقابل القضاء والقدر، والحقائق اللاسببية للأبدية مقابل القوانين الدنيوية لهذا العالم – ما نلاحظه إذاً هو أن الشهرستاني كان مذهلاً في جسارته وعمقه. وفي النهاية فإن إبطال الخضر اللاعقلاني الظاهر للشرائع الدينية يبدو للعيان وكأنه صورة مرآة مطابقة للأحداث العنيفة التي وقعت إبان شباب موسى. وهكذا يكون الشهرستاني قد برر سلوك الحكيم الخالد على أسس قرآنية ومبادئ تعليمية صلبة، وذهب حتى إلى معاينتها بالاعتمادعلى سيكولوجيا شخصية موسى.[٨٧] وتبقى رسالة الشهرستاني، برؤاها المذهلة، تفسيراً مضيئاً لأسطورة موسى – الخضر التي لا نظير لها في أخبار الأدب الفارسي. ويقدم

هذا العمل مثالاً رائعاً لكيفية قيام المخيلة الثيولوجية الإسلامية "الرصينة" بقياس ذرا الثيولوجيا الأبوفاتية [أو الكلام القائم على فهم الله بنفي الصفات عنه]، والتعبير عن نفس الرؤى المنتشية التي يربطها المرء عادةً بالمتصوفة "السكارى" كمنصور الحلاج أو روزبِهان باقيل أو الرومي.

الحواشي

١. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج٩، ص٢١٤. يمكن التعرف على الظروف التي أحاطت بشخصية الشهرستاني وسيرته في ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء الزمان**، تح.، محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٤٨)، مج٣، ص٤٠٣ وما بعدها (رقم ٥٨٣)؛ تر. وليام م. دو سلين، *Ibn Khallikan›s Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٩٢–١٨٩٧)، مج٢، ص٦٧٥.

٢. هنري كوربان، *Histoire de la philosophie islamique* (باريس، ١٩٦٤)، ص٢٦١–٢٦٢.

٣. أنيماري شيميل، *Mystical Dimensions of Islam* (تشابل هيل، ١٩٧٥)، ص٨٨.

٤. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج٩، ص٢١٥.

٥. الشهرستاني، **كتاب الملل والنحل**، تح. وليام كوريتون (لندن، ١٨٤٢–١٨٤٦)؛ تر. عبد الخالق قزي و ج. فلاين باسم *Muslim Sects and Divisions* (لندن، ١٩٨٤)؛ تر. فرنسية، دانيال جيماريه وجان جوليفيت وغاي مونوت، *Livre des religions et des sects* (لوفان،١٩٨٦–١٩٩٣)؛ تر. فارسية، مصطفى خالقداد هاشمي (كتب حوالي ١٦١٢) في سيد محمد رضا جلالي نائيني، مح.، **توضيح الملل: ترجمة كتاب الملل والنحل** (طهران، ١٩٧٩).

٦. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج٩، ص٢١٦.

٧. كان القسم الخاص بفرق الهندوس والبوذيين ومذاهبهم ("آراء الهند") عند الشهرستاني في **الملل** قد تُرجم من قبل بروس لورنس بعنوان *Shahrastani on the Indian Religions* (ها غ، ١٩٧٦).

٨. الشهرستاني، **مصارعة الفلاسفة**، تح. وتر. ت. ماير و و. مادلونغ، **مصارعة الفلاسفة: ردّ على ميتافيزيقيا ابن سينا** (لندن، ٢٠٠١).

٩. الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تح. وتر. ألفريد غوليوم بعنوان *The Summa Philosophiae of al-Sharastani* (لندن، ١٩٣٤).

١٠. انظر سيد محمد رضا جلالي نائيني، **شرح حال وأخبار حجة الحق أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، بيه إنضمام مجلس مكتوب شهرستاني** (طهران، ١٩٦٤)، ص٩–١٠.

١١. الشهرستاني، **تفسير الشهرستاني المسمّى "مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار"**، تح. محمد علي آذرشب، مج١ (طهران، ١٩٩٧)؛ أعيد طبعه ٢٠٠٨ مع أرقام صفحات مختلفة في مجلدين (مج١، السور ١–١٢٣؛ مج٢، السور ١٢٤–٢٨٦)؛ لكن هذا التفسير الكامل لم يعد موجوداً، والمخطوطة الموجودة تتضمن أول سورتين من القرآن، ونشرت طبعة مصورة لها في طهران ١٩٨٩؛ والترجمة الإنكليزية، توبي ماير بعنوان *Keys to the Arcana: Sharastani's Esoteric Commentary on the Qur›an* (لندن، ٢٠٠٩).

١٢. انظر جلالي نائيني، **شرح حال**، ص٤٧.

١٣. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج٩، ص٢١٦.

١٤. جلالي نائيني، شرح حال، ص٤٧.

١٥. المصدر السابق، ص٥١. وانظر أيضاً ديان ستايغرولد، *Majlis: Discours sur l›Ordre et la creation* (كوبيك، ١٩٩٨)، ص٢٦.

١٦. نصير الدين الطوسي، سير وسلوك، تح. وتر. س. جلال بدخشاني بعنوان، *Contemplation and Action* (لندن، ١٩٩٨)، ص٢٦، القسم ٢٦.

١٧. المصدر السابق. وبدخشاني، التر. ص٥٥–٦، الحاشية ٤٤؛ جلالي نائيني، شرح حال، ص٥١. بالنسبة للباحثين الآخرين المؤيدين لهذه الأطروحة بأنه كان إسماعيلياً في السر، انظر ستايغرولد، مجلس، ص٢٣، ٥٨، الحواشي ٥٨–٦١.

١٨. غاي مونوت، "الشهرستاني"، *EI2*، مج٩، ص٢١٦.

١٩. مادلونغ ومايز، *Struggling with the Philosopher*، المقدمة، ص٦.

٢٠. المصدر السابق، ص٤.

٢١. الشهرستاني، مجلس مكتوب شهرستاني منعقد دَر خوارزم، النص الفارسي مطبوع مرتين – الطبعة الأولى على أساس مخطوطة واحدة في طهران ضمن كتاب شرح حال، تح. جلالي نائيني (طهران، ١٩٦٤)، والثانية اعتمدت على مخطوطتين في دو مكتوب، تح. جلالي نائيني (طهران، ١٩٩٠). وأعادت ديان ستايغرولد طباعة الطبعة الأخيرة في كتابها مجلس مع ترجمة فرنسية موازية ومقدمة مستفيضة حول حياة الشهرستاني وأفكاره الدينية.

٢٢. ستايغرولد، مجلس، المقدمة، ص٢٩–٣١، حيث قدمت نظرة عامة موجزة لبعض روايات المتصوفة للحكاية، لكن تبقى الحاجة لإعداد مسح مناسب للمؤلفين الذين كتبوا حول الموضوع.

٢٣. انظر وليام سي. تشيتيك، "أسطورة سقوط آدم في كتاب روح الأرواح لأحمد سمعاني"، في ل. لويسون، مح.، *The Heritage of Sufism. Vol. 1: Classical Persian Sufism* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص٣٣٧–٣٥٩.

٢٤. ليس المكان هنا للدخول في دراسة معمقة وشاملة لـ(آ) دور الخضْر/ الخَضر/ الخَضِر في ميثولوجيا الشرق الأدنى القديم، أو (ب) مكانة الخضر في تفاسير القرآن اللاحقة، ولا (ت) دوره في الباطنية الإسلامية اللاحقة. حول (آ) انظر أرنيت وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج٤، ص٩٠٢–٩٠٥؛ ومن أجل رواية إخبارية ممتعة، ولو كانت سطحية، لـ(ت) انظر بيتر ويلسون، *Sacred Drift* (سان فرنسيسكو، ١٩٩٣)، ص١٣٨–١٤٦؛ وللمؤلف نفسه، "الرجل الأخضر"، *Gnosis Magazine* (ربيع ١٩٩١)، ص٢٢–٢٦.

٢٥. ستايغرولد، مجلس، المقدمة، ص٣٥.

٢٦. المصدر السابق، ٢٧–٢٨، ٣٤–٣٩.

٢٧. انظر تعليق جلال بدخشاني في الطوسي، سير وسلوك، ص٧٠. رقم ٣٩.

٢٨. انظر مناقشة ستايغرولد لهذه المصطلحات، مجلس، المقدمة، ص٤٧.

٢٩. نائيني، شرح حال، ص٣٣؛ ستايغرولد، مجلس، النص الفارسي، ص١٠٥.

٣٠. على سبيل المثال، يقول الشهرستاني إن "التفريق بين الموحد والمشرك يكون بشهادة الإيمان، لا إله إلا الله؛ والتفريق بين المسلم والكافر بالإقرار بنبوة محمد، محمد رسول الله. أما المؤمن والمنافق فسيذهبان إما إلى الجنة أو النار تبعاً لمحبتهما أو بغضهما لعلي". انظر نائيني، شرح حال، ص٢٠؛ ستايغرولد، مجلس، ص٩٠.

٣١. من المصطلحات الأخرى التي تبناها الطوسي في كتابه تصوّرات نقلاً عن معجم الشهرستاني، =

= لدينا "كون مشبُهات" (أو عالم المشبُهات) الذي يقابله مع "كون مُبينات" (أو عالم المُبيّنات)؛ انظر الطوسي، روضة التسليم، تح. ج. بدخشاني (لندن، ٢٠٠٥)، ص٤٣–٧٨، ١١٦–١٢١. وأي دراسة لاحقة لأصول وتطور المصطلحات الإسماعيلية في فارس في العصرين السلجوقي والمغولي سوف تُركّز على مثل هذه المصطلحات الأساسية في المعجم الباطني للشهرستاني.

٣٢. معالجة لهذه المصطلحات يمكن أن نجدها في كتاب الشهرستاني مفاتيح الأسرار، ص١٨٥–١٨٦؛ انظر أيضاً ماير، *Keys to the Arcana*، النص العربي، ص٥٥–٦٠، التر. ١١٣–١١٨، والمقدمة، ص٢٨–٣٠؛ وستايغرولد، مجلس، المقدمة، ص٢٧.

٣٣. الشهرستاني، مفاتيح الأسرار، مج١، ص١٧٩. وأنا مدين لـ د. توبي ماير لأنه لفت انتباهي إلى هذا المقطع؛ انظر ماير، *Keys*، النص العربي، ص٥٠، والترجمة ص١٠٨.

٣٤. تكررت هذه القصة عند عزيز النسفي (ت. بين ١٢٨١ و ١٣٠٠م) في "رسالة في معنى الجنة والنار" في مجموع رسائل مشهور به كتاب الإنسان الكامل، تح. مَريجان مول (طهران، ٢٠٠٠–٢٠٠١)، ص٢٩٩–٣١٠.

٣٥. الشهرستاني، مفاتيح الأسرار، مج١، الفصل ١٠، ص١٨٥. وأنا مدين لـ د. ماير لأنه لفت انتباهي إلى هذا المقطع وترجمه لي. انظر ماير، *Keys*، ص١١٤.

٣٦. تيريزا أوف جيسوس، كامينو دو بيرفيسيون، في ب. سيلفيرو دو سانتا تيريزا، مح.، *Obras de Sta. Teresa de Jesus* (بورغوس، ١٩١٦–١٩١٩)، مج٣، ص١٠٢؛ اقتبستها إلينور مَاكّان، "جمع الأضداد عند الكتاب المتصوفة والميتافيزيقيين الإسبان"، *Comparative Literature*، ١٣ (١٩٦١)، ص٢١–٢٢.

٣٧. د. ستايغرولد، "الكلمة في كتاب الشهرستاني مجلس"، في *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*، ٢٥ (١٩٩٦)، ص٣٤١.

٣٨. بما أن مزاعمها اعتمدت على مصادر إسماعيلية دقيقة، وهي مضمنة في مناقشتها، فقد جرى اقتباس الحواشي الأربع في هذا الاقتباس وأوردت هنا بالأرقام ٣٩–٤٣ أدناه، وبأسلوب معدَّل.

٣٩. خيرخواه هراتي، قطعات، في ط. حجرية من تح. سيد منير بدخشاني، كتاب خيرخواه موحّد وحدة (بومباي، ١٩١٥)، القسم ٢٧، الورقة ٢٢؛ وانظر هنري كوربان، *Trilogie ismaélienne* (طهران وباريس، ١٩٦١)، ص٣١، رقم ١٨.

٤٠. أبو إسحق قوهستاني، هفت باب، ص٥٠، وخيرخواه هراتي، كلام پير، تح. ف. إيفانوف (بومباي، ١٩٣٥)، ص٩٤؛ والظاهر أن الأخير هو نسخة مسروقة من كتاب قوهستاني، هفت باب (انظر ف. دفتري، الأدب الإسماعيلي، ص١٢٤).

٤١. خيرخواه هراتي، فصل دَر بيان شناخت إمام وحجة، تح. ف. إيفانوف في "إسماعيليتيكا"، مجلة *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*، ٨ (١٩٢٢)، ص٢٣، الورقة ١٥ف؛ وقد ترجم إيفانوف العمل إلى الإنكليزية بعنوان *On the Recognition of the Imam* (بومباي، ١٩٤٧).

٤٢. سيد حسين نصر، *Ideals and Realities of Islam* (لندن، ١٩٧٥): "الكائن الأول في تسلسل الخلق هو العقل الأول، أو العقل الكلي، الذي يُقرن بالكلمة الإلهية. إنه حقيقة واقعة تعمل في آن على ستر الاسم الأعظم، الله، وكشفه"، ص١٦٧.

٤٣. ستايغرولد، "الكلمة الإلهية"، ص٣٤٢–٣٤٣. وتقول في مكان آخر (مجلس، المقدمة، ص٤٦): "من أجل معرفة كنه المعنى العميق لهذه القصة علينا فهم مكانة الخضر في العرفان الإسماعيلي، ومن ثم يصبح كل شيء في جدلية الشهرستاني واضحاً، وكأنه سحر، وهذا ما يؤدي بالمرء إلى الاعتقاد بأنه كان إسماعيلياً. ويحتل الخضر، في الإسماعيلية النزارية، مرتبة حجة الإمام، الذي يأتي ثانياً في الأهمية بعد =

= الإمام. وخلافاً للنبي الناطق، فإن الحجة معصوم، فيكون مماثلاً للإنسان الكامل عند المتصوفة. إنه مظهر العقل الكلي".

٤٤. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، المقدمة، ص١٠.

٤٥. هراتي، تر. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، ص٤٣ (الورقة ١٣).

٤٦. فرهاد دفتري، *The Ismailis* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص٣٤٠، ٣٧٩.

٤٧. ستايغرولد، "الكلمة الإلهية"، ص٣٤٢–٣٤٣.

٤٨. المصدر السابق، ص٣٥٢.

٤٩. جلال الدين الرومي، المثنوي، تح. رينولد نيكلسون بعنوان، *The Mathnawi of Jalau'ddin Rumi* (لندن، ١٩٢٥)، مج١، الأبيات ٢٢٤، ٢٣٧.

٥٠. هراتي، تر. إيفانوف، *On the Recognition of the Imam*، ص٣٠ (الورقة ٧).

٥١. انظر أبو عبد الرحمن السُلمي، حقائق التفسير، تح. سيد عُمَري (بيروت، ٢٠٠٠)، مج١، ص٤١٥، في تفسير الآية ١٨:٦٩.

٥٢. انظر إيان ر. نيتون، "التجلي كتناقض: رواية الخضر عند ابن عربي في كتابه فصوص الحكم"، مجلة جمعية محي الدين بن عربي، ١١ (١٩٩٢)، ص١١–٢٢؛ ابن عربي، الفتوحات المكية (القاهرة، لا ت.)، مج٢، الفصل ١٦١، ص٢٦٠–٢٦٢، وتحليل دنيس غريل وترجمته لهذا الفصل في "تعبير الرحلة" في ميشيل تشودكيويز مع وليم تشيتيك، مح.، *Les Illuminations de la Mecque* (باريس، ١٩٨٨)، ص٣٣٩–٣٤٧؛ ستايغرولد، مجلس، المقدمة، ص٢٩–٣١.

٥٣. وهذه عكس عبارة ستايغرولد (مجلس، المقدمة، ص٢٨) التي قدمت ملخصاً ممتازاً لأهمية الخضر ودوره عند الشيعة الاثني عشرية والمتصوفة والإسماعيليين، ص٢٨–٣٣.

٥٤. انظر نجم الدين الرازي، مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد، تح. محمد أمين رياحي (ط٢، طهران، ١٩٨٦)، ص٣٣٦ وما بعدها؛ الرومي، المثنوي، مج١، ص٢٢٤–٢٣٧.

٥٥. ميشيل تشودكيويز، *Seal of the Saints*، ترجمة ل. شيرارد (كمبريدج، ١٩٩٣)، ص٧٠.

٥٦. هنري كوربان، *En Islam Iranien* (باريس، ١٩٧١–١٩٧٢)، مج٣، ص٢٥.

٥٧. وهو يقول إن المستوى الباطني العالي للخضر يُمكن المتصوف الذي يتلقى التلقين منه من التحرر بصورة فعّالة من أعباء الشريعة النبوية؛ انظر لويس ماسينيون، *Essay on the Technical Language of Islamic Mysticism* (نوتردام، ١٩٧٧)، ص٩١.

٥٨. أبو نصر سرّاج الطوسي، كتاب اللُمع في التصوف، ترجمة إلى الفارسية مهدي مهبّاتي (طهران، ٢٠٠٣)، الكتاب ١٤، الباب ٢١، ص٤٤١.

٥٩. أبو الفضل رشيد الدين ميبودي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، تح. علي أصغر حكمت (طهران، ١٩٥٢–١٩٦٠)، مج٥، ص٧٢٨.

٦٠. وليام شكسبير، *Pericles*، ٢: ٥٥–٥٦.

٦١. الرومي، المثنوي، ١: ٢٣٧.

٦٢. المصدر السابق.

٦٣. المصدر السابق: ٢٢٥.

٦٤. الرومي، المثنوي، تح. نيكلسون، مج٢، ص٣٢٥٣–٣٢٦٧.

٦٥. انظر الحاشية ١٣ و ١٤ أعلاه.

٦٦. ستايغرولد، مجلس، ص١٢٢، الحاشية ١٥٤ التي تشرح أن "هذا المصطلح مرتبط بصورة =

= وثيقة بالتعليم الذي هو إرشاد الإمام في الإسماعيلية النزارية التي تُشكل تعاليمها مصدر تأويل الرسالات السماوية السابقة. ومسؤولية الحجة القيام بنقل هذا التعليم عندما يكون الإمام صامتاً. وهذا مخالف لأقوال أصحاب الرأي والعقل".

٦٧. الرومي، المثنوي، ٢: ٢٢٥٩-٢٢٦٣.

٦٨. الرازي، مرصاد العباد، ص٣٣٩.

٦٩. هنري كوربان، *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*، ترجمة رالف مانهايم (برنستون، ١٩٦٩)، ص٥٥.

٧٠. كارل ج. يونغ، "فيما يتعلق بإعادة الولادة"، في جيني ييتس، مح.، *Jung on Death and Immortality* (برنستون، ١٩٩٩)، ص٦١.

٧١. المصدر السابق، ص٦٠-٦١.

٧٢. المصدر السابق، ص٦٢.

٧٣. فرهاد دفتري، *A Short History of the Ismailis* (أدنبره، ١٩٩٨)، ص١٤١-١٤٢. قد يكون من المفيد الإشارة إلى أن اصطفاف حكمة القيامة مع علم الشريعة هو أمر نموذجي بالنسبة لفكر الإسماعيليين النزاريين من نفس الفترة، كما تقول ستايغرولد، مجلس، المقدمة، ص٤١-٤٢: "يستخدم الشهرستاني عبارة قيامة، التي هي جزء من المفردات الشيعية. فالقيامة تعني 'الولادة الروحانية' أو الحدث الايسكاتولوجي الذي خلاله سيتكشف المعنى المستور للوحي بكامل معانيه. ولم يستعمل الشهرستاني هذا المصطلح بمعنى 'الولادة الروحانية' التي تحرر الإنسان من الالتزام بتطبيق الشريعة".

٧٤. جلالي نائيني، شرح حال، ص٣٠-٣١؛ ستايغرولد، مجلس، ص١٠٣.

٧٥. كاثلين رين، "دفاع عن شعر شيلي"، في كتابها *Defending Ancient Springs* (سَفولك، ١٩٨٥)، ص١٤٥.

٧٦. انظر فرهَنغ جهانبور، "تعاملات الغربيين مع الأدب الصوفي الفارسي"، في لويسون ومورغان، مح.، *The Heritage of Sufism* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص٥٠-٥١.

٧٧. أرنيت ج. وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج٤، ص٩٠٤.

٧٨. بيرسي ب. شيلي، *Hellas*، II: ١٥٩- ١٦١، ص٣٢٤.

٧٩. المصدر السابق: ٧٩٢-٨٠٦، ص٣٣٤.

٨٠. وينسينك، "الخضر"، *EI2*، مج٤، ص٩٠٤-٩٠٥.

٨١. شيلي، *Hellas*، ٢: ٧٦٦-٨٠٥، ص٣٣٤.

٨٢. المصدر السابق: ٧٩٢-٨٠٦، ص٣٣٤.

٨٣. دوغلاس كراو، "غيبة"، في ميرسيا إيلياد، مح.، *Encyclopaedia of Religion*، مج٥، ص٥٤٠.

٨٤. عبارة بليك المستخدمة لمخيلة الخلق عند الشاعر الملهم، 'الشمس الروحانية' (لوس= سول)، هي رمز لإلياس والخضر وجبريل.

٨٥. عبارة بليك للصفة المؤنثة الأبدية. وهي ذروة الانسجام (إنيثارمون)، وتطابق الدور الميتافيزيقي للملاحة (الانسجام الروحاني الجميل) في التقليد الصوفي الفارسي.

٨٦. وليام بليك، Complete Writing، تح. ج. كينيس (لندن، ١٩٧٢)، ميلتون، ٢٤: ٦٨-٧٦.

٨٧. ويُقارن خضر الشهرستاني "الأعمال الثلاثة" التي يمارسها الخضر مع الأحداث التي تجري لموسى نفسه. وهذه خاصية تعتبر نموذجية للتفاسير الباطنية الأخرى لهذه الحكاية. انظر غريل، "مصطلح الرحلة"، ص٣٤٢، ٥٧٢، الحاشية ٤٦.

١٧

"أشعار القيامة": حسن محمود كاتب وديوانه "ديوان قائميات"

س. جلال بدخشاني

تعود معرفتي الأولى بديوان قائميات (أشعار القيامة) لحسن محمود إلى صيف ١٩٦٤ عندما كنت أتنقل، بصحبة فريق من العاملين الصحيين، بين بعض القرى التي يسكنها الإسماعيليون في إقليم خراسان الإيراني. وحدث أن أمضينا بضعة أيام في قرية صغيرة تدعى ياهْن تقع إلى الشمال من بيرجند بحوالي ٣٦ كم. وكان مضيفنا شخص يدعى بَرزْغَر، اشتهر بين القرويين باسم أخوند مُلا مُرتضى، وجدتُ أنه صاحب علم وتبصُّر عظيمين. وعندما كان زملائي ينهمكون في عملهم أثناء النهار، كانت الفرصة تُتاح لي كي أجمع معلومات أولية حول مؤلفين وعلماء إسماعيليين، وحول ما أنتجوه من أدب في جنوب خراسان، أي في قوهستان التاريخية، أحد المراكز البارزة للدعوة الإسماعيلية النزارية في أزمنة العصر الوسيط.

وخلال أحاديثنا أشار السيد بَرزْغَر إلى وجود مجموعة شعرية تمّ نظمها قبل حوالي سبعمائة عام حملت عنوان ديوان كبير قائميات (مجموعة أشعار القيامة الكبرى) واكتُشفت نسخة منها حديثاً أثناء ترميم بناء قديم. وقال إن "المخطوطة ضمت جزئين فقط من الديوان وحُفِظَت لقرون داخل تجويف في جدار جُصّصَ بعد ذلك

ليحفظها من الأعداء"، وأضاف بأسى: "من الأجزاء السبعة الأصلية لم يصل إلينا سوى هذا القسم". وعندما استفسرت منه حول ما إذا كان فلاديمير إيفانوف، المستشرق والخبير بالأدب الإسماعيلي المشهور[1]، قد رأى تلك المخطوطة، ردّ السيد بَرزْغَر مبتسماً: "جاء إيفانوف إلينا، لكننا لم نكشف له عن وجود هذا الكتاب لأن أحداً لم يكن يملك المجموعة الكاملة منه". وأضاف السيد بَرزْغَر: "النسخة الوحيدة الموجودة في قريتنا تملكها عائلة السيد شفيع رضائي".

وتُعتبر نسخة السيد رضائي، التي تفضّل وأعارني إياها، والتي سأشير إليها بعد ذلك بالرمز "د"، نصّاً كاملاً نسبياً للجزءين الأول والثاني، باستثناء أول بضع ورقات مفقودة من مقدمة الشاعر. ويعود تاريخ نسخها إلى ١٠ رمضان ١١٠٥ (أي ٥ أيار/ مايو ١٦٩٤) وكُتبت بخط نسخي مُكسّر، وقياس الأوراق ١٨×٢٨سم وعدد السطور في الصفحة الواحدة ما بين ١٤ و١٦ سطراً. أما الناسخ فكان شخصاً يقرب اسمه من ميرزا علي بن عبد المؤمن، ونسخ الكتاب لشقيقه الذي كان يعمل ناظراً لمدرسة في بلدة ماؤسك (وتلفظ حالياً ماهوسك)، وهي قرية تبعد حوالي ٤٨ كم إلى الشمال الشرقي من بيرجند ولا تزال مأهولة بالإسماعيليين. ولم أستطع حينها إعداد نسخة من المخطوطة لنفسي كما باءت جهودي للعثور على نسخة أخرى بالفشل.

وبعد حوالي ثلاثة وثلاثين عاماً كانت لي مقابلة ثانية مع **ديوان قائميات** سنة ١٩٩٧، وذلك عندما كنت أُعِدُّ لائحة بالمخطوطات الفارسية في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. وفي هذه الحالة أيضاً لم تكن نسخة الديوان كاملة وإنما مواد مبعثرة مصورة فوتوغرافياً بطريقة غير احترافية عن أصلٍ لمخطوطٍ موجود في إيران. وبناءً على ما يمكن استعادته من الصور الفوتوغرافية القاصرة، وهي التي سأشير إليها بعد ذلك بالرمز "ن"، وعلى ملاحظات أعدها السيد غياث الدين ميرشاهي، الشخصية الإسماعيلية المهتمة بتجميع المواد الأدبية بشكل خاص، فقد تم جمع ما يقرب من ١٤٦ قصيدة من أحجام مختلفة (١٢–٦٥ من الدوبيت) وقطعات إضافية أخرى من ٤–٥ دو بيت. وكتب الناسخ المجهول لهذه المجموعة في هامش إحدى القصائد مضيفاً: "نُسخت سنة ١١٠١ [١٦٨٩] عن مخطوطة مؤرخة سنة ٨٥٥ [١٤٥١]" مما يجعلها أقدم من النسخة "د" بأربع سنوات. وكانت هذه النسخة

نواة لدراسة لي للديوان حتى سنة ٢٠٠٨، عندما جرى إرسال نسخة من "د" ومعها نسخة أخرى ناقصة للديوان، سأشير إليها بعد ذلك بالرمز "م"، إلى مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية. وتتكون المخطوطة "م" من مخطوطتين مختلفتين مضمومتين معاً. يضم القسم الأول، المؤرخ في ٢٩ شعبان ٨٠٦/ ١٢ آذار/ مارس ١٤٠٤، ١٠٩ قصائد أُعدِّت خصيصاً بهوامش ملونة بهتت ألوانها بمرور الزمن. أما القسم الثاني، المجهول التاريخ، فيضم ٢٥ قصيدة مع ترويسة النشر التي تشبه كثيراً تلك الموجودة في المخطوطة "د"، بحيث تكون هي، أو نسخة عنها، أصلاً للمخطوطة "د". وجرى إعداد كلا القسمين بطريقة احترافية، وحملت أكثر قصائد القسم الأول عناوين وتواريخ للنظم والتأليف. وقيل لي إن هذه المخطوطة كانت في حوزة حفيد بعيد للآغاخان الأول، هو حسن علي شاه، الذي هاجر إلى الهند أواخر القرن التاسع عشر. والقياسات التقريبية لحجم ورق النسخة "م" مماثلة للنسخة "د".

وبحصولي على ثلاث مخطوطات من الديوان أصبحت قادراً على إعداد النسخة النهائية من المجلدين الباقيين. وتتكون المجموعة الكاملة الموجودة تحت تصرفنا حالياً من ١٥٧ قصيدة (يصل مجموع أبياتها إلى ٤٧٧٩ دوبيت). أما بالنسبة لنوعية هذه المخطوطات فإن كلا جزئي المخطوطة "م" يتمتعان بالخط الأكثر وضوحاً. وكذلك فقد جرى إعداد المخطوطة "د" بطريقة احترافية أيضاً، لكن قيمتها تضاءلت بغياب عناوين القصائد، وربما بفعل مقصود من جانب الناسخ وهو حذف بعض الأسطر التي ربما لم يفهمها أو اعتبرها خاطئة في المقام الأول. وتصبح المخطوطة "ن" متفوقة في هذا المجال على "د" باعتبار أن معظم القصائد الواردة فيها كاملة، حتى ولو أن تصويرها كان عشوائياً.

وتشكل المخطوطة "م" الأساس الذي أبني عليه تحقيقاً نقدياً للقصائد.[٢] وبالجملة، ثمة ثمانٍ وعشرون قصيدة مفقودة من المخطوطة "م"، ثمانٍ منها مفقودة في النسخة "د" وإحدى عشرة في "ن" أيضاً. ويشير التفاوت في عدد القصائد في المخطوطات الموجودة إلى أن النسخة الأصلية ربما كانت أكبر من التي بين أيدينا الآن. ويصبح مثل هذا الزعم قابلاً للدفاع عنه إذا ما وضعنا صلة بين مدة حياة الشاعر وحجم الديوان. فطبقاً للقصيدة رقم ٨، فإن ضم الجزئين القائمين في مجلد واحد جرى في محرم

٦٣١ (أي تشرين الأول/ أكتوبر ١٢٣٣)، عندما أعدَّ حسن محمود نسخة خاصة ليرفعها إلى حضرة إمام زمانه الإسماعيلي، علاء الدين محمد (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥)، الحفيد الأكبر لحسن على ذكره السلام (ت. ٥٦١/ ١١٦٦). ومن المحتمل أن الشاعر نفسه قد توفي في ألموت بعد سنة ٦٤٠/ ١٢٤٣، عندما تمَّ إنجاز النسخة النهائية من كتاب روضة التسليم (روضه ي تسليم) (أو محاضرات في العقيدة الإسماعيلية للعالم الفيلسوف نصير الدين الطوسي).[3] لكن يبدو من غير المحتمل ألاّ يقوم شاعر موهوب كحسن محمود، الذي نظم قصيدتين طويلتين في يوم واحد، القصيدتين ١٣٩ و١٤١، بوضع أي أشعار خلال السنوات الأخيرة من حياته. يضاف إلى ذلك أننا لا نستطيع العثور في المجموعة الحالية على بعض القصائد التي نعلم أن الشاعر كان قد نظمها.[4] وثمة عاملُ تعقيدٍ آخر يتمثل في أن حسن محمود لم ينظم جميع القصائد الواردة في المجموعة.[5] ويوحي ذلك بأن قسماً كبيراً من الديوان الأصلي ربما كان نتاج عملٍ جمعي لعدة شعراء إسماعيليين من زمنه أو من فترات أبكر، كعميد علي وجمال ورئيس حسن، الأمر الذي قد يؤكد حكاية "المجلدات السبعة".[6]

إن شاعرنا، حسن محمود كاتب، الذي دُوِّن اسمه بأشكال مختلفة كجلال الدين حسن،[7] وسيّد الدعاة صلاح الدولة والدين، ومُنشي جهان، ومُبدع النظم والنثر حسن محمود،[8] وملك الكتّاب صلاح الدين حسن،[9] وحسن صلاح مُنشي،[10] وحسن صلاحِ بيرجندي،[11] هو مؤلف رسالة نثرية بعنوان هفت باب (الفصول السبعة) المنسوبة خطأً إلى "بابا سيدنا"، أي حسن الصبّاح، بسبب تشابه اسميهما.[12] كما أنه مؤلف رسالة مفقودة في التاريخ الإسماعيلي صنّفها قبل سنة ٦٣٠/ ١٢٣٢ خلال خدمته للمحتشم (الحاكم) شهاب الدين، عندما كان الأخير قائداً في جيردكوه.[13]

من المحتمل أن ولادة حسن محمود كانت في ضواحي قزوين خلال النصف الأول من القرن السادس/ الثاني عشر، وأنه انضم وهو في سن الشباب إلى الجماعة الإسماعيلية أو "القائميين"، إذا ما أردنا استخدام تعبيره الخاص عنهم.[14] ومن الواضح أنه كان يافعاً جداً عندما أعلن الإمام حسن على ذكره السلام عقيدة القيامة سنة ٥٥٩/ ١١٦٤، لأنه استخدم ضمير الجمع "نحن"[15] وهو يُشير إلى نفسه كشاهد على ذلك الحدث.

وعندما كان نصير الدين الطوسي ينظر في أمر تحوله إلى المعتقد الإسماعيلي، كان حسن محمود يعيش في جيرد كوه ويشغل وظيفة سكرتير (مُنشي) للمحتشم شهاب الدين، لأن ردّ الأخير على رسالة الطوسي كان في يده.[١٦] وواصل الشاعر خدمة شهاب الدين عندما جرى تعيينه فيما بعد حاكماً على قوهستان. وكانت بعض مصادرنا قد أعطت حسناً نسبة بيرجندي في دلالة على إقامته الطويلة في قوهستان، وفي مدينة بيرجند بشكل خاص.[١٧] وفي سنة ٦٣٠/ ١٢٣٢، أو في وقت قريب منها، يظهر أن الشاعر قد انتقل، ربما بصحبة الطوسي، إلى ألموت، مركز السلطة السياسية للإسماعيليين النزاريين في ذلك الوقت.

بقي حسن محمود، خلال إقامته في ألموت أو ميمون دِز، مشاركاً وثيق الصلة بالطوسي شاغلاً نفسه بجمع وتصنيف كتاباته الضخمة، ومن بينها كتاب روضة التسليم الذي انتهى منه في ١٥ شوّال ٦٤٠/ ٧ نيسان/ أبريل ١٢٤٣.[١٨] وكانت علاقة حسن الشخصية والفكرية الوثيقة بالطوسي قد مكّنتهُ من تحصيل استيعابٍ جيد لأفكار الفيلسوف ولفهمه للفكر الإسماعيلي، وترجمة ذلك في صيغة شعرية. وفي تحقيقي النقدي لـديوان قائميات، حاولت تحديد أكثرية الحالات التي يبدو أنها تعكس بصورة مباشرة تفكير الطوسي كما ورد في رسائله الإسماعيلية كـ"روضة التسليم" و"سير وسلوك" و"آغاز وأنجام" و"تولّي وتبرّى" و"مطلوب المؤمنين"،[١٩] وربما رسائل أخرى فُقِدَت بتقادم الزمن.[٢٠]

عاش حسن محمود خلال فترة شهدت أشد العواصف في تاريخ الإسماعيليين النزاريين. فإسماعيليو إيران، الذين خرجوا من صراع عسكري مع السلاجقة دام أكثر من قرن من الزمن، أصبحوا في مواجهة عدوٍّ جديد أشد ضراوةً وشراسة هم المغول الذين كانوا يسعون لبناء سلطة عالمية لأنفسهم. وبعد أن عاثوا فساداً وتدميراً في منطقة ما وراء النهر، أصبحوا على استعداد في تلك الفترة لدخول خراسان. ولذلك ستتفهَّم روْية بعض الإشارات إلى هذه الأحداث المضطربة وهي تأخذ طريقها إلى الديوان.[٢١]

وكما ذكرنا سابقاً، فقد تضمن الديوان أيضاً عدداً من القصائد العائدة لمعاصري حسن، وهي أشعار لا نستطيع تحديد نسبتها بدقة بسبب غياب أسماء ناظميها.[٢٢] والمثال على ذلك قصيدة ربما كانت من نظم عبد الرحيم، والد محتشم قوهستان

الإسماعيلي ناصر الدين عبد الرحمن بن أبي منصور (ت. ٦٥٥/١٢٥٧). وبخصوص الدليل على هذه القصيدة، يبدو أنها نُقِشَتْ على حجر الأساس لقلعة تون في زمن الإمام نور الدين أعلا محمد (ت. ٦٠٧/ ١٢١٠):

> في عهد رجل يطيعه الناس، سيدنا محمد، ابن [حسن] على ذكره السلام، فإليه يتطلع الوجود بصورة خالدة في سعيه من أجل ديمومته ونظامه المتقن؛ قائم القيامة ذاك، الذي وقف بثبات، من باب الوفرة والكرم، لتحقيق الأفضل للناس جميعاً عندما كانت رسالته واصلة إلى كل شخص، أيها الناس، لقد أعلنت القيامة. وبمناسبة علامة سعيدة تمَّ إرساء الأُساس وخلال أشهرٍ ثلاثة انتهى بناء هذه القلعة؛ وبالتقويم الهجري كانت خاء وكاف وهاء، وسبعة عشر يوماً انسلخت من شهر رمضان.[٢٣] أدامَ الله القلعة للأبد وجعلها فألاً حسناً لساكنيها، وجعل سكانها خدماً لإمام الزمان قرينِ المؤمن وسيد الناس بيقين ابن حسن، محمد، المحبوب من الجميع، ظلّ الله، والنور الحق، صاحب النعم الخالدة جعلها الله بركة لعبيده فخدمته بركة خالصة وثروة مطلقة لكل من أصابته بركتها وتشرّف بها. ليس في العالم كله مخلوق أحقر من هذا العبد الفقير، الذي هو تراب درب عبيده، إنه عبد الرحيم. وعندما أَرسيتُ أساسَ هذا البناء باسمه المبارك، توجهتُ بالدعاء إلى العلي القدير، وكانت كلماتي الأخيرة: جعل الله هذه القلعة ملجأً للناس الطيبين وحماها من عين الحاسدين.[٢٤]

وفي الجزء التالي، الذي ربما تمّ نظمه بمناسبة الاحتفال بتدشين القلعة، يؤكد حسن محمود تولي عبد الرحيم حكم قلعة تون:

> ندعوك يا الله أن تحمي مدينة تون من شر الأحداث، وأن تجعلها مسكناً للسعادة والبركة والمسرّة، وأن تُنعِمَ بالطالع الحسن والثروة الأبدية على من هو ساكن في هذا المكان العالي، وأن تحفظ حكومتها بإمرة صاحب العصر على يدِ الملك العظيم عبد الرحيم، وأن تبارك في العقل المتواضع لحسن، في مديحه كي يشعّ كحجرٍ كريمٍ متألقٍ ولؤلؤةٍ صافية.[٢٥]

على الرغم من أن قصائد ديوان قائميات مليئة بما هو معروف بالغلوّ في مدح الأئمة الإسماعيليين، فإن تحليل المفردات المستخدمة ومقارنتها، من منظور ديني، بما نجده في الأدب الشيعي المبكر، يُظهِرُ عدم وجود عبارات غريبة بالنسبة لخطوط الفكر الشيعي العامة، وخاصةً عندما تصبح عقيدة الإمامة وعلاقتها بالنبوّة هي القضية الأساسية.

ويرى حسن محمود، سيراً على نفس نهج راعيه نصير الدين الطوسي، أن على الإمام الذي يخلف النبي في قيادة الأمة أن يتمتع بخصال ثلاث مميزة: أن يكون من أهل البيت؛ ويملك نصاً صريحاً بتسميته في مركزه؛ وأن يدعو الناس إلى معرفة الله.[٢٦] وكان يُعتقد أن أئمة فترة ألموت قد امتلكوا تلك الصفات، فاستحقوا بحق، طبقاً لشاعرنا، أن يُخاطبوا بمثل تلك الألقاب المُلْهِمَة. فانصبّ اهتمام حسن محمود في الديوان على إنتاج توصيفٍ واضحٍ لعقيدة "القيامة" وإبلاغ رسالتها إلى القرّاء. وبكلمات فرهاد دفتري:

> لقد تضمنت [أي القيامة] تحولاً شخصياً تاماً للنزاريين الذين كان من المتوقع منهم، منذ تلك الفترة، مشاهدة الإمام في حقيقته الروحانية الصادقة. وصار الإمام في جوهره الخالد يُعرّف على أنه مظهر الكلمة أو الأمر الإلهي. وكان الإمام يُعتبر في الفكر الشيعي دائماً حجّة الله. أما في ظل جنة القيامة، فإن الإمام النزاري الحاضر أصبح مظهراً للكلمة الإلهية أو الأمر بالخلق، أي علة العالم الروحاني. ومن خلال هذه الرؤية الجوهرية للإمام أصبح المجال مفتوحاً أمام النزاريين ليجدوا أنفسهم في الجنة، وليس من خلال وجودهم في قوهستان أو رودبار أو أي مكان محدد آخر. غير أن هذه الرؤية لم تكن لتتألف، على وجه الدقة، من مجرد معرفة هوية إمام الزمان صاحب الحق، ولا من مشاهدة جسد ذلك الإمام. إنها تتطلّب تجاوزاً ميتافيزيقياً لشخص الإمام بحيث يتمكن المؤمن من رؤية الحقيقة المكشوفة. وسيتمكن المؤمن، بالنتيجة، من رؤية العالم من خلال رؤية الإمام، ويحيا حياةً روحانية كاملة هي الحياة الآخرة التي توقعها الإسماعيليون. إن هذه النظرة إلى العالم، وإلى الإمام

> تحديداً، تؤدي بالفرد إلى مستوى ثالث من الكينونة، هو بالنتيجة عالم من الباطن خلف الباطن، أو الحقيقة بالمقارنة مع عالمي الشريعة وباطنها كما يفسرهما التأويل الإسماعيلي المألوف.[٢٧]

فإذا ما اقتبسنا قول شفيعي كدكاني معلقاً على تطور الشعر الفارسي والعنصر الإسماعيلي المكوّن فيه، فإن "القائميات عمل شعري بارع يبرز بغناه بالمصطلحات الإسماعيلية متفوقاً ليس على ديوان سلفه ناصر خسرو، وعلى نزاري قوهستاني، الذي اشتهر من بعده، فحسب، بل وعلى الكتابات النثرية لنصير الدين الطوسي أيضاً".[٢٨] إن أهمية أعمال حسن تكمن في حقيقة أن كتاباته ستبقى التفسير المعاصر الأكثر شموليةً الذي وصلنا حتى اكتشاف نصوص أكثر وثوقاً في عقيدة القيامة للإسماعيليين النزاريين. ومع أن حسن محمود لم يكن عالماً مختصاً في علم الكلام، ولا حتى داعية بارزاً في الكتابة النثرية بالفارسية، إلا أنه كان شاعراً بارعاً بالتأكيد، ويجب اعتبار صداقته الطويلة الأمد مع الطوسي وتعاونه معه مقياساً لدقة ما جهر به في مجال الكلام.

ترك إعلان الإمام حسن على ذكره السلام للقيامة أثره الواسع النطاق والعميق على فكر الإسماعيليين النزاريين من فترة ألموت المتأخرة. إن إجراء مقارنة بين صيغتي العقيدة الإسماعيلية التقليدية (أي الفاطمية) والنزارية هي خارج نطاق الورقة الحالية. لكن ما دامت تتعلق بأعمال حسن محمود، في كلٍ من هفت باب والديوان، فيجدر ذكر أن المفردات الدينية للأدب الإسماعيلي كانت، بحلول زمن تصنيف هذين العملين، قد سبق لها أن شهدت تحوّلاً أساسياً. فبينما واصلت الدعوة الإسماعيلية النزارية لتلك الفترة التزامها بالمبادئ التأسيسية للشيعية الكلاسيكية والإسماعيلية الفاطمية، ظهرت هناك مجموعة من الصياغات التصوّرية الإضافية لتعكس المشاهد الفكرية والروحية الجديدة التي تكشّفت في عصر القيامة.

من الجوانب الهامة لعقيدة القيامة كما يعرضها الديوان، والتي لا تتطابق مع روايات الكتابات التاريخية غير الإسماعيلية ولا الدينية، ثمة جانب يتصل بالعلاقة بين القائم والشريعة. ففي المصادر التاريخية السنّية، المناوئة للإسماعيليين عموماً، كتاريخ جهان-كوشا لعطا ملك الجويني، وجامع التواريخ لرشيد الدين فضل الله، وزبدة التواريخ لأبي القاسم الكاشاني، جرى تصوير الإمام حسن على ذكره السلام بصورة المُبْطِل

للشريعة.[٢٩] أما في ديوان قائميات فقد تم تصوير القائم كوسيط أساساً لتحقيق كمال الشريعة الدينية.[٣٠] ويتطابق ذلك مع ما يُعبِّر عنه الطوسي في كتابه روضة التسليم حيث يقول:

> لقد أنذر [أي النبي محمد] الناس وأبلغهم الأخبار السارة بخصوص القائم الذي سيأتي بالقيامة، وبما أنه كان الداعي والمُبشِّر الأخير بالأخبار السارة للقيامة، فقد قال: "بُعِثتُ أنا والساعة معاً كهاتين (ورفع إصبعيه السبابة والوسطى)"[٣١] بمعنى أنّ "كلاًّ من القائم وأنا قد جئنا معاً كسبابتي اليدين الممدودتين معاً..."، وبما أن النية كانت معقودة على عدم ظهور شرائع دينية أخرى بعد محمد، وحيث أن الرسالات والشرائع الدينية للأنبياء السابقين كانت ستنقطع بوجود رسالته الخاصة [في دعوة الناس] إلى القيامة، فقد أصبح خاتماً لجميع الأنبياء والشرائع المختلفة. فالقوانين الشرعية لكل نبي خَلَفَ نبياً سبقه كانت تهدف في مجملها إلى تحقيق كمال الشرائع السابقة، وليس إلى إبطالها. غير أن ذلك الكمال بدا، من وجهة نظر ظاهرية ورسمية، وكأنه إبطال وليس تحقيق الكمال، لأنه حتى يتغيّر شيء ما من حالة إلى أخرى فلا يمكن منحه الصورة التي هي هدف كمال ذلك الشيء. وعلى سبيل المثال، حتى تغيّر النطفة حالتها عبر تبدلات وتعديلات، لا بدّ لها من الانتقال من الصورة التي هي عليها الآن متدرجةً عبر صورٍ أخرى من العلقة إلى الجنين إلى اللحم والعظام – حيث تصبح في كل حالة تبلغها من هذه الحالات أقرب إلى النفس – وهذا يعني أنها لن تبلغ كمال الصورة الإنسانية. وعلينا فهم عملية تحقيق كمال الشرائع الدينية وإبطالها بالطريقة نفسها. فإذا ما بقيت مجموعة شرائع دينية سنّها، على سبيل المثال، أحد الأنبياء بلا تغيير، ولم تتبعها مجموعة أخرى استنّها نبيٌّ خَلَفَ الأول، فعندئذ لن يستطيع قائم القيامة، في النهاية، ممارسة سلطته الروحية، وبالتالي لن يتمكن أولئك الخاضعون لهذه المجموعة الباطلة من التشريعات من التقدم والانتقال من الأسلوب أو الطريقة إلى الهدف، أي من الحرف إلى

> الروح والجوهر، أو من المشابهات الخادعة إلى ما هو واضح ومميز، أو من النسبية إلى الحقيقة القائمة، ومن الشريعة إلى القيامة.[٣٢]

ويقدم حسن محمود وصفاً مشابهاً جداً في إحدى قصائده التي تناولت هذا الموضوع:

> في طاعة أمر الله، أرشد الأنبياء الناس إلى الحياة الخالدة. وقالوا: إن أمر القيامة هو وجود مطلق، بينما ليست فترات الشرائع الدينية سوى كينونات ممكنة. وقالوا: عندما تُستكمل فترة شريعة من الشرائع وتتحقق، فإن كل أشكال الغموض ستتحول إلى وضوح وتميز. وقالوا: وبالأمر الإلهي الأزلي، فإن أركان الشريعة ستحقق كمالها في فترة القيامة.[٣٣]

ويتأمّل في نظمٍ آخر له في مسألة العلاقة بين الشريعة والقيامة متفكراً:

> بالمقارنة، الشريعة كالمادة [الهيولى] والقيامة كالصورة؛ القيامة خاتم ومعناها الباطني حجر كريم [يعلوه]. نعم، عندما يُقرَعُ طبل القيامة في هذا العالم، فتلك ستكون اللحظة التي سيشهد فيها العالم روعة مظهره. في عالم الشريعة، عندما تتكلم عن الإمام والقائم والله، هكذا يجب أن تكون. أما في عالم القيامة، فبأمر الحق، عليك أن تتصور الثلاثة على أنهم واحد.[٣٤]

إن تفحّصاً دقيقاً لـديوان قائميات لا يكشف أي إشارة صريحة إلى أنه يؤيد الزعم الذي أطلقه المؤرخون الفرس والقائل إن الشريعة قد أُبْطلت في أعقاب إعلان القيامة. ويبدو وكأن المؤرخين الفرس الذين سبق ذكرهم، والذين كتبوا جميعاً بعد سقوط ألموت سنة ٦٥٤/ ١٢٥٦، قد أهملوا بالكلية التطورات اللاحقة للفكر الديني الإسماعيلي التي حدثت إبان عهدي الإمامين جلال الدين حسن (ت. ٦١٨/ ١٢٢١) وعلاء الدين محمد (ت. ٦٥٣/ ١٢٥٥). والتفسير الممكن الوحيد هو إما أنهم لم يكونوا على علم بهذه التطورات أو أهملوها لأنها لا تتفق مع موقفهم المناوئ للإسماعيليين. والملفت للانتباه هو أن الشاعر يستخدم كلمة "نسخ" – وهي مصطلح تقني يفيد تغييراً

أساسياً في تطبيق الشريعة – مرة واحدة فقط، وذلك في الإشارة إلى إلغاء مرتبة علوية (نسخ مرتبه ي آسميان):

> تلك القيامة الكبرى، التي يصفها القرآن في الزمان والمكان، سوف تُعْلن. الزمان سيشع بالنور الإلهي، وستقوم الأرض بنتيجة ذلك بنسخ مرتبة علوية.[٣٥]

ويتضح من هذه الأبيات أن عقيدة القيامة لم تُشكّل بالنسبة لحسن محمود ومعاصريه نقضاً للشريعة، وإنما بالأحرى دعوة إلى التحوّل الروحاني في السعي من أجل معرفة الله.

أما بالنسبة لـديوان **قائميات**، فهو، من منظور مختلف ضمن التراث الثري للشعر الفارسي ومكوّنه الإسماعيلي، قطعة فنية رائعة تضمنت نسجاً غنياً للموضوعات الدينية مع البناء الشعري، وهذا بحد ذاته ما بقي مستوراً حتى الآن، ومن المأمول أن يقوم طبعه ونشره بفتح نافذة على مجالات جديدة للبحث والتذوق الأدبي. وفيما يتعلق بمكانته في التراث الشعري للإسماعيليين، يُعَدُّ الديوان استمراراً حياً للتقليد الشعري الذي أسسه ناصر خسرو (ت. بعد ٤٦٢/ ١٠٧٠) واستمر مع نزاري قوهستاني (ت. ٧٢٠/ ١٣٢٠) وحسين بن يعقوب شاه صوفي (حوالي القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) وخاكي خراساني (ت. بعد ٩٦٠/ ١٥٦٠)، إلى جانب شعراء إسماعيليين نزاريين كثيرين آخرين.

الحواشي

١. مع أن إيفانوف لم يذكر ديوان حسن محمود في كتابه *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey* (طهران، ١٩٦٣)، إلا أنه رأى بعض قصائد محمود فيما أسماه "مخطوطة كرمان"، ومنها قصيدة في مدح الفدائيين (حسن محمود، ديوان، قصيدة ٧٥)، وهي التي نسب نظمها خطأً إلى رئيس حسن، الشاعر الإسماعيلي الذي عاش قبل ذلك بجيل، ونشر النص مع ترجمة إلى الإنكليزية في *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*، سلسلة جديدة، ١٤ (١٩٣٨)، ص٦٣-٧٢.

٢. حسن محمود كاتب، ديوان قائميات، تح.، س. جلال بدخشاني مع مقدمة ومعاني المصطلحات لمحمد رضا شفيعي كَدكاني (طهران، سيصدر).

٣. نصير الدين الطوسي، روضة التسليم، تح. وتر. س. جلال بدخشاني بعنوان *Paradise of Submission* (لندن، ٢٠٠٥)، ص١٧٠، النص الفارسي، ص٢١١-٢١٢.

٤. انظر على سبيل المثال الإشارات في القصيدة ٩١:٢٨٠٥ والقصيدة ٩٤:٢٩٠٢.

٥. انظر على سبيل المثال القصيدتان ٧٦ و١٠٠.

٦. ذكر حسن محمود أسماء القصائد ٧٨، ٨٦، ١٣٢، ١٣٦ وقلّد أسلوبها الشعري. والقصيدتان ٤ و٧٩ تقليد للشاعر سنائي غزنوي (ت. ٥٢٥/ ١١٣١) المشهور. ويُشار إلى سنائي هنا باعتباره داعية إسماعيلي بلقب "شمعة وتاج الدعاة" (شمعه وتاج داعيان). أما في المخطوطة "م" الأقدم، فقد تم دمج قصيدة كاملة لسنائي في الديوان.

٧. المخطوطة "د"، الورقة ٤آ.

٨. الطوسي، روضةالتسليم، ص١٧٠؛ النص الفارسي، ص٢١٢، حيث يُوصف ب"الداعية الأجلّ، صلاح الدولة والدين، المُنشئ الأشهر، وقارض الشعر والنثر، حسن محمود، دام عزّه".

٩. الطوسي، سير وسلوك، تح. وتر. س. جلال بدخشاني بعنوان *Contemplation and Action* (لندن، ١٩٩٨)، ص٣٠؛ النص الفارسي، ص٦.

١٠. رشيد الدين فضل الله، جامع التواريخ: قسمة إسماعيليان وفاطميان ونزاريان وداعيان ورفيقان، تح. محمد تقي دانشيازوه ومحمد مدرّسي زنجاني (طهران، ١٩٥٩)، ص١٥٣-١٦١.

١١. نصير الدين الطوسي، مجموع رسائل، تح. مُدرّس رضوي (طهران، ١٩٥٦)، ص١٢٣.

١٢. هفت باب بابا سيدنا، في إيفانوف، مح.، *Two Ismaili Treatises* (بومباي، ١٩٣٣)، ص٤-٤٤. وكان فرهاد دفتري قد صنف هذا العمل تحت اسم مؤلف مجهول، *Ismaili Literature* (لندن، ٢٠٠٤)، ص٤٧، ١٦٢. الترجمة الإنكليزية في مارشال هدجسون، *The Order of Assassins* (هاغ ١٩٥٥؛ ونيويورك ١٩٨٠)، ص٢٧٩-٣٢٤. وأنا أعد الآن طبعة جديدة اعتماداً على مخطوطات جديدة للنص اكتشفت مؤخراً.

١٣. رشيد الدين، جامع التواريخ، ص١٥٣-١٦١.

١٤. كما يُسميهم في النسخة الأكمل من هفت باب، وهي جزء من مجموعة في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية، مخطوطة رقم ٦٤ (نُسِخَت سنة ١٩١١، الأوراق ٢–٣٥).
١٥. في طبعة إيفانوف من هفت باب وردت الكلمة بالمفرد: "بيديدَم" (أنا رأيت)، وفي المخطوطة الأقدم المذكورة أعلاه وردت "بيديديم" (نحن رأينا)، ووردت في الديوان، في القصيدة ٤٦، الحاشية ١٣٩٩، "بيديداند" (هم رأوا).
١٦. الطوسي، سير وسلوك، ص٣١؛ النص الفارسي، ص٦.
١٧. انظر مُدرّس رضَوي، مح.، كتاب الطوسي، مجموعة رسائل، ص١٢٣، مقتبساً من أحمد أمين رازي، تذكرة هفت إقليم، وفيه تمت نسبة جزء من القصيدة ٥٨ إلى "رئيس حسن صلاح بيرجندي".
١٨. الطوسي، روضة، ص١٧٠، النص الفارسي، ص٢١١.
١٩. الطوسي، آغاز وأنجام: مقدمة وشرح وتعليقات، تح. حسن حسنزاده آمولي (طهران، ١٩٨٧)؛ تولّى وتبرّى (طبعَ مع كتاب الطوسي أخلاق محتشمي)، تح. محمد تقي دانشبازوه (طهران، ١٩٦٠)، ص٥٦٢–٥٧٠؛ مطلوب المؤمنين، تح. إيفانوف في رسالتان إسماعيليتان، ص٤٣–٥٥. وثمة طبعة جديدة وترجمة إنكليزية للنصوص الثلاثة من قبل جلال بدخشاني، *Shi'I Interpretations of Islam* (لندن، ٢٠١١).
٢٠. مثال على هذا الصنف هو توضيحاته لمحددات عقيدة القيامة الثلاثة؛ أي القيام والثواب والبعث، التي اعتمدت إما على رسالة مفقودة للطوسي أو لمؤلفين أقدم عهداً. غير أن حسن محمود لم يذكر هذه المحددات في هفت باب.
٢١. حسن محمود، ديوان، القصائد ٤٩، ١١٤، ١٢٤، ١٣٣. من أجل نظرة تاريخية عامة، انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٣٨٢–٣٨٨. وإيفانوف، "قصيدة إسماعيلية".
٢٢. حسن محمود، ديوان، مقدمة المؤلف والقصيدة ٧١: ٢١٠٧–٢١١١.
٢٣. الخاء والكاف والهاء تساوي ٦٢٨، ولذلك فالتاريخ الدقيق هو السبت ١٧ رمضان ٦٢٨ الموافق ٢٦ تموز/ يوليو ١٢٣١. وكان الإسماعيليون يحتفلون في تلك الفترة بـ١٧ رمضان كعيدٍ للقيامة.
٢٤. حسن محمود، ديوان، القصيدة ١٠٠: ٣٠٢٠–٣٠٣٢.
٢٥. المصدر السابق، القصيدة ٧٤: ٢١٩١–٢١٩٥.
٢٦. انظر الطوسي، سير وسلوك، ص٤٣–٤٤؛ النص الفارسي، ص١٤–١٥.
٢٧. دفتري، الإسماعيليون، ص٣٦٤.
٢٨. انظر تقديم شفيعي كدكاني لـ ديوان قائميات.
٢٩. علاء الدين عطا ملك الجويني، تاريخ جهان- غوشا، تح. ميرزا محمد قزويني (ليدن ولندن، ١٩١٢–١٩٣٧)، مج٣، ص٢٢٥–٢٣٠، ٢٣٧–٢٣٩؛ ترجمة جون بويل، *The History of World Conqueror* (كمبريدج، ١٩٥٨)، مج٢، ص٦٨٨–٦٩١، ٦٩٥–٦٩٧؛ جمال الدين أبو القاسم الكاشاني، زبدة التواريخ: تاريخ الإسماعيلية والنزارية والملاحدة، تح. محمد تقي دانشبازوه في Revue de la Faculté des malāḥida، الملحق، رقم ٩ (١٩٦٤)، ص٢٠١–٢٠٢، ٢٠٤؛ ورشيد الدين، جامع، ص١٦٤–١٦٦، ١٦٨–١٦٩. ومن أجل نظرة عامة لعقيدة القيامة على أساس من المصادر التاريخية انظر دفتري، الإسماعيليون، ص٣٥٨–٣٦٧.
٣٠. حسن محمود، ديوان، القصيدة ٦٢: ١٨٧٠، "وقالوا: عندما تصل دورة الشريعة نهايتها سيقوم القائم بحكم رتبته بإتمام كمالها".
٣١. اقتبسها محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح (القاهرة، ١٩٣٢)، مج٦، ص٢٠٦.

٣٢. الطوسي، روضة، ص١٣٩-١٤٠؛ النص الفارسي، ص١٧٣-١٧٤.
٣٣. حسن محمود، ديوان، القصيدة ٣١: ٩٦٨-٩٧٢.
٣٤. المصدر السابق، القصيدة ٤٦: ١٣٩٣-١٣٩٧.
٣٥. المصدر السابق، القصيدة ٦٢: ١٨٧١. يضاف إلى ذلك أن القصيدة ١٤٢ مكرّسة للاحتفال بعيد نهاية رمضان، عيد الفطر، وهو ما يؤكد الالتزام بشعيرة الصوم وممارستها.

١٨

ملاحظات حول الأسماء التركية في "تاريخ المسعودي" لأبي الفضل البيهقي

كليفورد إدموند بوسورث

مقدمة

في المجلد الذي كان من المؤسف أنه سيشكل خاتمة منشورات مجلة أوريانز (*Oriens*) – وهو المجلد الذي تضمن دراسات تكريماً للبروفيسور فرانز روزنثال، ولحسن الحظ أنه صدر قبيل وفاته – نشرت مقالة بعنوان "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية في كتاب أبي الفضل البيهقي تاريخ المسعودي".[١] وفي هذه المقالة، وقبل سرد هذه الأسماء الأعلام ومحاولة توضيحها، ناقشتُ الأعمال المعجمية والمواد التي نملكها لهذا الغرض والمطبوعات السابقة في هذا الحقل من قبل المختصين بالدراسات التركية.[٢] وقد لاحظت ندرة هذه المواد المساعدة، وبعض الأخطاء الفاحشة التي ارتكبها أحد الكتّاب في محاولته لتوضيح أسماء تركية ومغولية وصينية (هكذا) وردت في تاريخ البيهقي (كتبه ٤٥١/١٠٥٩) دون معرفة، كما يبدو، بأيٍّ من هذه اللغات الثلاث.[٣]

وبعد الانتهاء من كتابة هذه المقالة، لفت أحدهم انتباهي إلى وجود عمل كان

قد ظهر في تركيا قبل بضعة أعوام، وهو عمل نُشر بعد وفاة مؤلفه فاروق سومر، المؤرخ المعروف بتخصصه بتاريخ تركيا السلجوقية، وتناول فيه الأسماء التركية في التاريخ الإسلامي حتى زمن السلاجقة وفي الفترة التي ابتدأت مع حكام الأناضول وسلالات التركمان في أراضي الإسلام المركزية، وعنوانه *Türk devletleri tarihinde Şahis adlari*.[٤] وثمة قسم في الكتاب بعنوان "*Samaniler ve Gazneliler türkce adlar*"[٥] يُعدّ بصورة أساسية معجماً لأسماء تركية ظهرت في المصادر التاريخية لفترتي ما قبل الإسلام والإسلامية، مع وضعِ الشخصيات ذات الصلة ضمن مواقعها التاريخية. ومع أن الإشارة إلى المعنى الأساسي الظاهر للاسم قد تمّت في بعض الأحيان، وليس دائماً، إلا أن هدف المصنّف في العمل تركّز بصورة أولية على تحقيق جدولة تاريخية للأسماء وليس محاولة تقديم توضيحات لغوية مفصّلة لها. ومع ذلك، حيثما كان ذلك مفيداً، ستجري الإشارة إلى المعلومات المستقاة من هذا العمل.

المختص الكبير بالدراسات التركية الهنغاري لازلو راسوني (١٨٩٩–١٩٨٤) فاز بجائزة قدمتها أكاديمية العلوم الهنغارية عام ١٩٣٢ لتصنيفٍ حول أصول أسماء الأعلام والألقاب التركية، حيث جمع ما ينوف على ٦٠،٠٠٠ اسم مع بدائلها المستخدمة من قبل مختلف الشعوب الناطقة بالتركية منذ مطلع التاريخ التركي المعروف (أي منذ القرن السادس الميلادي بصورة أساسية) وحتى النصف الأول من القرن العشرين. ومن سوء التقادير أن ضغط العمل في مهنة أكاديمية وبداية فقدان البصر قرابة نهاية حياته جعلاه عاجزاً تماماً عن تحضير مجموعته للطباعة، وأصبح كل ما نملكه حتى فترة قريبة هو لائحة مؤقتة بالمداخل من إعداد إمري باسكي بعنوان "كشاف أولي بأسماء الأعلام التركية لراسوني"[٦]. فكان ذلك مفيداً كإشارة إلى ثراء المادة العلمية على الرغم من حتمية افتقارها لشروحات للأسماء المدرجة ومصادرها. وفي مقالتي "ملاحظات حول بعضِ الأسماء التركية" كنت مضطراً لاستخدام المصادر المتوفرة، ومن أهمها عملان شكّلا نقطتي علاّم في الأعمال المعجمية التركية، وهما كتاب جيرهارد دويرفير بعنوان[٧] *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* وكتاب السير جيرارد كلوسون بعنوان[٨] *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*.

أما الخطوة الكبيرة إلى الأمام فقد تمثلت بنشر العمل الكامل لراسوني مؤخراً بعنوان *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by László Rásonyi* (وسنشير إليه بعد ذلك بالرمز "ر")، بفضل جهود باسكي وضمانة معهد دينيس سينور للدراسات الآسيوية الداخلية في جامعة إنديانا.[٩] وجاءت المقدمة المطوّلة، التي وضعها باسكي على أساس من عدة مقالات كان راسوني قد كتبها على مدى سنوات حول أصول أسماء الأعلام التركية، لتتضمّن مسحاً قيّماً لأهم المبادئ التي يمكن تمييزها في عملية منح الاسم التركي، وتصنيفات هذه الأسماء وتراكيبها النحوية؛ بحيث يتحتم على أي باحث مستقبلي في هذا الحقل الغوص بعمق في هذا البحث قبل القيام بأي عمل خاص به. فالمتن الرئيسي لكتاب أصول أسماء الأعلام يحتوي، إذاً، على مداخل رُتّبت أبجدياً مع أماكن ورود الأسماء الشخصية والقبلية التي نجدها في مجموعات المواد المكتوبة باللغات التركية ومترافقة بالترجمات والشروحات حيثما أمكن ذلك؛ ومن الواضح أن الكثير من هذه الأخيرة تبقى مؤقتة وقيد التجريب.

وطبيعي أن العمل على أصول أسماء الأعلام التركية لم يتوقف خلال السنوات الثلاثين أو الأربعين التي مضت على ظهور أعمال دويرفير وكلوسون. وليس المكان ملائماً هنا لإدراج لوائح مفصلة أو انتقادات للتقدم المتحقق خلال تلك الفترة (وفي جميع الأحوال، فإن ذلك يقع خارج نطاق خبرة الكاتب الحالية)، لكنه يودّ فقط ذكر أنه استفاد كثيراً من أعمال لبيتر ب. غولدن، مثل دراسته للخزر بعنوان *Khazar Studies. An Historico— Philological Inquiry into the Origins of the Khazars* وكتابات أخرى.[١٠] هذا بالإضافة إلى أن البروفيسور غولدن كان قد تلطّف وقرأ مسودة هذه المقالة وأضاف إليها العديد من الملاحظات والمقترحات المفيدة؛ وجرى الإقرار بهذا الفضل في المكان المناسب أدناه.

الأسماء

١. بايتوز (Bāytüz) (غ ٤٥٠، ف ٥٨٢)[١١]: وكان قائداً لمجموعة من غلمان أتراك سابقين للسامانيين الذين أسسوا أنفسهم في بوست في منتصف القرن الرابع/

العاشر، ثم أطاح بهم سيبوكتجين (ح. ٣٦٦-٣٨٧/ ٩٧٧-٩٩٧) كجزء من سياسته في التوسع في جنوب أفغانستان.[١٢] أما راسوني (ر ١: ١٠٥) فلم يستطع سوى تقديم مقترحات اختبارية لهذا الاسم تقول إنه مزيج من مكونين: bay (شخص غني ونبيل)[١٣] tuz + (ملح)[١٤]، وأشار إلى استخدامات قليلة للمُكوّن الأول منه في الأسماء. غير أن البروفيسور غولدن يشعر أنه ربما وجدت احتمالات أخرى للمكوّن الثاني، مثل -töz-, tüz (الأولى بمعنى "يعاني، يتحمل"، والثانية بمعنى "يدبّر، ينظم")[١٥] و toz (بمعنى لحاء أو قشور بتولا من النوع الذي يُلفّ حول الأقواس).[١٦] ومع ذلك، يتابع القول، فهذا ليس باستنزافٍ لجميع الاحتمالات إذا ما كان لدينا هنا مثال حول تغير الصوت من التركية القديمة (ذ) إلى القبشق الوسيطة (ز) (حوالي الفترة بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر - الخامس عشر الميلادي)، وهو ما لاحظ كاشغاري[١٧] أنه يتكرر في خطاب بعض القبشق واليميك وغيرهم. وهذا ما يمكن أن يُنتج toz من -tödh (بمعنى "مُشبع")،[١٨] لتصبح فيما بعد -toy، بعد حدوث تحول في الصوت من z إلى y.

٢. بيجتوزون (Begtüzün) (غ ٦٤٠، ف ٨٦٥): كان قائداً لآخر السامانيين، ومن شبه المؤكد أنه كان غلاماً قبل ذلك وحاكماً على مدينة نيسابور في الفترة ٣٨٨-٣٨٩/ ٩٩٨-٩٩٩، ومعارضاً لمحمود الغزنوي (ح. ٣٨٨-٤٢١/ ٩٩٨-١٠٣٠) عندما نهض الأخير واستولى على السلطة في خراسان.[١٩] المكوّن الأول في الاسم هو beg/bek (بمعنى زعيم أو بك) المألوف، والثاني هو todhun, tudhun. المكون الثاني كان لقباً لمنصب في هرمية الإدارة التركية القديمة، وطبقاً لمصادر صينية، فقد كان لقباً وراثياً لموظفين كبار من خارج الدم الملكي أشرفوا على إدارة أراضٍ مُحتلة تُركت تحت الحكم الاسمي لأمرائها من أهل البلاد؛ ونجد تأكيداً لذلك في المصادر البيزنطية حول الخزر، في الطرف الآخر من العالم التركي.[٢٠] وبحلول زمن السامانيين كان هذا المكون قد انحدرت مكانته على السلّم الاجتماعي ضمن البيئة الإسلامية، بصورة مشابهة لما حدث مع المكون tégin.[٢١] غير أن البروفيسور غولدن عاد وأشار مرةً أخرى إلى احتمال وجود صيغة من المكون tuzun استُخدمت في العامية التركية في تلك الفترة، لكننا نفتقر إلى أمثلة على الرغم من أن مصادر روسية لاحقة تذكر اسم

trunove كقادة للبلغار على القسم الأوسط من نهر الفولغا، وهو اسم يتضمن تحولات صوتية، tudhun> tuzun> turun، حيث إن التحول الأخير هو من خصائص التركية البلغارية. ومع ذلك فإن شعوره هو أن المكون tüzün الوارد هنا يعني (ضبط النفس، والمنضبط، واللطيف)[٢٢] وأن beg ربما تكون bek < berk وتعني (الثابت والصلب= جداً)؛ إلا أن السلوك الجيد واللطافة ليسا بالصفات التي يمكن أن تُقرن بهذا القائد المعين الطموح والعدواني، لكن من الممكن أن يكون هذا الاسم قد مُنح له وهو طفل.

٣. خُمارتاش (Khumārtāsh) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٦–٣٠٧). لدى راسوني (ر ١، ٢٩٠–٢٩١) أمثلة كثيرة من الاستعمالات الغزنوية والسلجوقية والخوارزمشاهية وما بعد ذلك للمكون الأول، والتي تندرج في فئتين من المعاني: الأولى "مقامرة"، والتي لا بد وأنها مشتقة من كلمة "قمار" العربية، ولا تبدو ملائمة للغرض هنا؛ والثانية "عاطفة جامحة، رغبة"، وهي ذات صلة من جهة المعنى بما ورد في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"[٢٣] حول memento, keepsake, well-remembered (بمعنى تذكار) حيث إن المرء بحاجة إلى جهد من العواطف والذاكرة للوصول إلى ذكرى شخص أو شيء. ويقترح سومر لهذا العنصر إضافة أفكار ذات صلة تتعلق بالتشجيع والمواساة أو التعزية.[٢٤] ويذهب البروفيسور غولدن أبعد من ذلك ليقترح معنىً مُستقى من كلمة "قُمار"، qumar، من القبشق الوسطى (بمعنى ميراث، تراث، عقار)[٢٥] ومن التركية القديمة qumār (بمعنى أثر، تذكار).

٤. نوشتِجين (Nūshtegin) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٨). أورد راسوني (ر ١، ٦٥) للمكون الأول، أنوش، معنى "المخلص"، مستشهداً بالمؤرخ الخيواني أبي الغازي (القرن الحادي عشر/ السابع عشر)؛ وهذا سيوفّر أصلاً لغوياً موازياً للكلمة الإيرانية الواردة في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية". وأكثر من اشتهر باسم أنوشتجين كان القائد لدى السلاجقة العظام، أنوشتجين غارشاني، حاكم خوارزم للسلطان السلجوقي ملكشاه (ح. ٤٦٥–٤٨٥/ ١٠٧٢–١٠٩٢) منذ حوالي ٤٧٠/ ١٠٧٧، والممهد هناك لخط من الملوك ابتدأه عند موته سنة ٤٩٠/ ١٠٩٧ ولده قطب الدين محمد.[٢٦] أما بالنسبة للمكون تيجين

tégin، فانظر أدناه.

٥. أُوْجة (ge) (غ ٤٩٦، ف W.K. : ٦٤٧). وهذا اسم لرسول بعث به أبناء الحاكم القره خاني إلى بخارى وسمرقند، أليتجين (ت. ٤٢٥/ ١٠٣٤) سنة ٤٢٧/ ١٠٣٥ إلى السلطان السلجوقي مسعود (ح. ٤٢١-٤٣٢/ ١٠٣٠-١٠٤١)؛[٢٧] ويبدو أنه كان يحمل الاسم المستعار موساتجين، وأنه كان شخصاً له أهميته في البلاط القره خاني، ولعله أحد أفراد الأسرة الحاكمة. ويشرح كاشغاري عبارة أُوْج بأنها كنية للشخص المتمتع بذكاء خارق.[٢٨] وكانت، في الحقيقة، لقباً هاماً في البنيات التركية القديمة الحاكمة، ومعادلة، كما يظهر، للمستشار أو المساعد؛ لقبٌ يشبه الوزير بالعربية.[٢٩]

٦. قدير (Qadīr) (غ ٧٧، ف٨٨، إلخ). وكان هذا اسم أونغونلي (onghun) لحليف السلطان مسعود ضد عليتجين، القاغان الأكبر للكونفيدرالية القره خانية، يوسف بن هارون (أو حسن) بُغرا خان البلاساغون وكاشغر وخوتان (ح. ٤١٦-٤٢٣/ ١٠٢٥-١٠٣٢).[٣٠] ويبدو أن استعماله من قبل الشعوب التركية كان قديماً؛ وأشار غولدن، بناءً على دليل لمؤرخ أرميني، إلى أن قائداً قام بغزوات عبر القوقاز منتصف القرن السابع يظهر أنه كان يُدعى قدير إيلتيبير (الكبير؟).[٣١] والمعنى الأساسي لقذير/ قدير هو "وحشي، عنيف، استبدادي، جائر"، ومن هنا كانت الكنية الملكية "قوي، هائل". وبسبب قاعدة التقاء الساكنين المتماثلين في الخط العربي، كثيراً ما جرى خلطها بالكلمة العربية القريبة في المعنى، قَدْرٌ (قوة أو هول)، وبالصفة المطابقة قادر (قوي، هائل).[٣٢]

٧. قلباق (Qalpāq) (غ ٩٧٩، ف ٩٢٦). كان هذا الرجل قائداً في جيش محمود الذي غزا خوارزم سنة ٤٠٨/ ١٠١٧ وضمّها إلى الإمبراطورية الغزنوية.[٣٣] اشتهرت كلمة "قلباق" في التركية القديمة لدلالتها على قبّعة مخروطية الشكل مصنوعة من فراء الغنم، وتُستخدم لحماية الرأس في شتاء البوادي القاسي. غير أن المعلومات حول الكلمة كاسم علم تشير إلى استعمال تركماني متأخر جداً.[٣٤] وظهورها في كتاب البيهقي يتضمن أن لها، كاسم شخص، تاريخاً أطول مما نعتقد.

٨. قايي أوغلان (Qāyï Oghlan) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"،

٣٠٩). أشار راسوني (ر٢، ٤٠٤) إلى أن كلمة قايي تحمل، إضافةً إلى كونها اسماً قبلياً، المعنى البسيط "شديد، قوي".

٩. ق.و.ن.ش.(Q.W.N.SH) (غ ٤٤٥، ف ٥٧٥). وكان هذا الشخص القائد الأعلى لجيش أبناء عليتجين في ما وراء النهر عام ٤٢٦/ ١٠٣٤-١٠٣٥، وحمل فيما بعد اسم ت.و.ن.ش.[٣٥] الصيغة الأولى للاسم وحدها هي التي تكشف عن معنى ممكن، والشواهد على ذلك متأخرة جداً. قدّم راسوني (ر٢، ٤٧١) كلمة "قونيش qonïsh" كمكوّن لأسماء يكثر ترددها في كزخ في القرن التاسع عشر وتعني "مسكن، سكن، إقامة لليلة أثناء السفر". ويرى البروفيسور غولدن أن مقترح راسوني ممكن، لكنه يعتقد بوجوب ربط الاسم بالأحرى بالقبشق الوسيط قونوش - (-qonush) (بمعنى "يغزو")، وبشكل خاص لاستخدام التكتيكات على أرض المعركة، كالانسحاب المختلق ثم العودة إلى الهجوم.[٣٦] فإذا ما سلّمنا بأن البيهقي رسم أحرف الاسم في بعض الأحيان على شكل ت.و.ن.ش.، فإن إمكانية تصحيفه إلى ت.و.ت.ش (تتش) لا يمكن استبعادها.

١٠. ساتي (Satï) (غ ٣٢٧، ف ٤١٧، إلخ). وكان هذا الاسم لابن الخوارزمشاه ألتونتاش (ح. ٤٠٨-٤٣٢/ ١٠١٧-١٠٤١)، الذي حكم خوارزم لمحمود ثم لمسعود. وكان مسعود قد احتفظ بهذا الولد في بلاطه، كرهينة من ناحية فعلية، لضمان حسن سلوك والده. لكن الولد توفي في ظروف مريبة سنة ٤٢٥/ ١٠٣٤. وكما ورد في مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، فإن الأصل الشفوي سات - (يبيع) كان مُنتجاً لصيغ متنوعة متلائمة مع حالة الرقيق، كما هو واضح، لخضوعهم لعمليات البيع والشراء.[٣٧] وقدّم راسوني (ر٢، ٦٤١-٦٤٢) عدة أمثلة تتعلق بالاسم ساتي (ويعني حرفياً "يبيع، بيع") تعود إلى زمن خانات يغور (أي القرن الثالث/ التاسع) وما بعده.

١١. ساوتيجين (Sāwtegin) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣٠٩-٣١٠). لدى راسوني (ر٢، ٦٤٤) اشتقاق لغوي بديل للعنصر الأول في الاسم: ساو (صحيح، أو ذو صحة جيدة)، مع أمثلة حول استخدامها في أسماء مركبة. أما البروفيسور غولدن فيشير إلى أن ثمة مشكلة صغيرة قائمة، وهي أنه من غير المؤكد

أن التحول الصوتي غ < و، كما في ساغ < ساو ("صحيح، سليم") قد حدث في قبشق في ذلك الوقت (أي منتصف القرن الخامس/ الحادي عشر) على الرغم من أن مؤلفات روس التاريخية القديمة تذكر أنه في نهاية هذا القرن كان هناك كومان (Coman) يحمل اسم ساوك (Saouk)، الأمر الذي يوحي بأن التغيير كان قد وقع بالفعل.

١٢. س.ن.ك.و.ي (S.N.K.W.Y) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣١٠). أدرج راسوني (ر ٢، ٦٨٠) كلمة سونجو süngü (رمح، حربة، قناة) مستشهداً بهوتساما (يعود تاريخ النص المجهول المذكور إلى القرن الثامن/ الرابع عشر)، حيث أشار إلى تلك الكلمة كاسم شخصي، وبصيغة سونجوتشي süngüchi (صانع الرمح، الحربة)، كاسم لمهنة أو حرفة.[٣٨] والشخص الحامل لهذا الاسم قد يكون رمّاحاً، باعتبار أنه ذُكر كأمير لحرس القصر قرابة نهاية عهد مسعود (غ ٦٥٩، ف ٨٩٣)، ولو أن ذلك الارتباط ربما كان عرضياً.

١٣. سوباشي (Sübashï) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣١٠). يُخمّن راسوني (ر ٢، ٦٧٧) أن هذا الاسم كان لقباً استخدمه الغُز. وجرى تثبيت ذلك بحقيقة أن الرحالة أحمد بن فضلان، الذي قام في العام ٣٠٩-٣١٠/ ٩٢٢ برحلة من خوارزم إلى مملكة البلغار على أواسط نهر الفولغا، قابل، من جملة بداة الغُز شمالي بحري آرال وقزوين، قائدهم الحربي (صاحب الجيش، التسمية التي هي ترجمة لعبارة سو باشي sü bashï)،[٣٩] وتأكدت أيضاً بنسبة هذا اللقب، طبقاً لكاشغري، إلى الجد المؤسس للسلالة السلجوقية، سلجوق بن دقاق (القرن الرابع/ العاشر).[٤٠]

١٤. تيجين (Tégin) (غ ٤١٠، ٥٨٩، ٦٠٤، ف ٥٢٩، ٧٨٢، ٨٠٤). ونجد هذا الاسم كتسمية ملكية بالمطلق لأمير بويهي حكم الري والجبال، مجد الدولة (ح. ٣٨٧-٤٢٠/ ٩٩٧-١٠٢٩)، الذي كان قيّماً للخزانة الملكية، وعند اثنين من قادة مسعود، حاجب يدعى تيجين الصقلبي، وشخص آخر باسم تيجين جيلمي (والكلمة الأخيرة، ج.ي.ل.م.ي، غير مُفسّرة) الذي ربما كان رئيساً للغلمان الساكنين في ثكنات القصر الملكي. ويشير غولدن إلى أن ما كان مفهوماً في الإمبراطورية التركية المبكرة حول "معنى الأمير بأنه القريب المباشر من الذكور للقاغان" قد أصبح منسياً تقريباً في زمن كاشغري؛ فعرّفه كاشغري، الجاهل بالماضي المجيد لهذا اللقب،

بأنه عبد، ومضيفاً نوعاً من التفسير المحشور القائل إن "تيجين" بحدّ ذاتها كانت لقباً محترماً استخدمه الأبناء عند مخاطبتهم والدهم (ولذلك استخدم، كالاستخدام الفارسي الأخير لكلمة "بَندا"، للإشارة إلى ذات الشخص في العلاقات الاجتماعية الدونية)، أما عند استخدامه من قبل العبيد فكان يُكمّل بعنصر آخر.[٤١] والأرجح هو تفسير غولدن بأن استعمال "تيجين" كان واسع الانتشار منذ القرن الثالث/ التاسع كعنصر في أسماء الغلمان أو المماليك في جيوش العباسيين، ثم في دول خلفائهم كالسامانية والبويهية، وبذلك أصبح مرتبطاً بمكانة العبد؛ وثمة أمثلة كثيرة حول مثل أولئك الجنود: انظر راسوني (ر٢، ٧٢٧).

١٥. ت.ك.ل.ي (T.K.L.Y) (مقالة "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ٣١٠-٣١١). يُلاحظ أن راسوني (ر٢، ٧٢٨) أورد "تكي" (بمعنى كبش، تيس)، ضمن الاستخدام اليغوري لها في القرون الثاني عشر إلى الرابع عشر، بحيث أصبحت تكلي تعني "يملك تيساً"، أو ربما "كالكبش"، أي "له قوته". أما البروفيسور غولدن فقدّم وجود كلمة "توغلي tügli" (بمعنى "مشعر") في القبشق الوسيطة.[٤٢]

١٦. أوكر (üker) (غ ٤٦٥-٤٦٦، ف ٦٠٤-٦٠٥). "أوكر" أو "أوجر" قد تبدو وكأنها ترجمة لـ «w.k.r.»، قائد أبناء عليتيجين المنخرطين في الهجوم على القلعة التي يملكها الغزنويون على نقطة عبور نهر جيحون في تيرميذ في العام ٤٢٦/ ١٠٣٥. وأدرج راسوني (ر٢، ٥٩٢) اسم "أوكر öker" كجزء من اسم كازاخي من القرن التاسع عشر، "أوكرباي"، لكن دون أية اقتراحات تتعلق بمعنى الاسم. ونجد عند كلوسون أصلاً شفوياً هو "أوجير ögir" (بمعنى "الابتهاج والفرح")، يمكن أن يكون اشتقاق اسم شخصي منه أمراً عملياً من حيث المعنى.[٤٣]

الحواشي

١. كليفورد إدموند بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية في كتاب أبي الفضل البيهقي، تاريخ المسعودي"، في *Oriens*، ٣٦ (٢٠٠١)، ص٢٩٩-٣١٣.
٢. المصدر السابق، ص٢٩٩-٣٠٢.
٣. قيام الدين الراعي، "لغة الأتراك والمغول والصينيين في تاريخ البيهقي"، في **ياد-نامايي أبو الفضل البيهقي** (مشهد، ١٣٥٠/ ١٩٧١)، ص١٨٢-١٩٨.
٤. فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، تح. توران يزكان (استانبول، ١٩٩٩)، جزءان.
٥. المصدر السابق، مج٢، ص٥٣٥-٥٥٢.
٦. إيمري باسكي، *A Preliminary Index to Ràsony›s Onomasticon Turcicum* (بودابست، ١٩٨٤).
٧. جيرهارد دويرفير، *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen* (وايزبادن، ١٩٦٣-١٩٧٥)، ٤ مجلدات.
٨. جيرارد كلوسون، *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish* (أوكسفورد، ١٩٧٢).
٩. لازلو راسوني وإيمرى باسكي، *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by Làszló Rásonyi* (بلومنغتون، ٢٠٠٧)، مجلدان، وسنرمز له بعد الآن بالرمز (ر).
١٠. بيتر ب. غولدن، **دراسات خزرية: بحث تاريخي- لغوي في أصول الخزر** (بودابست، ١٩٨٠)؛ "مصطلحات العبودية والخدمة في التركية في العصر الوسيط"، في *D. De Weese, ed., Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bergel* (بلومنغتون، ٢٠٠١)، ص٢٧-٥٦؛ "غلمان خزر أتراك في خدمة الخلافة"، في *Archivum Eurasiae Medii Aevi*, 12 (2002-2003), pp. 15-27; وفي مجلة *Journal Asiatique*, 292 (2004), pp. 279-309; ومقالة "خزريكا: ملاحظات حول بعض المصطلحات الخزرية"، في *Turkic Languages*, 9 (2005), pp. 205-222.
١١. تشير هذه العلامات والأرقام إلى أرقام الصفحات في كلتا الطبعتين المختلفتين لكتاب البيهقي، تاريخ-ى مسعودي، تح. قاسم غني وعلي أكبر فياض (طهران، ١٣٢٤/١٩٤٥) (ورمزها غ)؛ و تح. علي أكبر فياض (مشهد، ١٣٥٠/١٩٧١) (ورمزها ف).
١٢. ك. إ. بوسورث، **الغزنويون وامبراطوريتهم في أفغانستان وإيران الشرقية ٩٩٤- ١٠٤٠** (أدنبرة، ١٩٦٣)، ص٣٧، ٤٢-٤٣؛ قدّم ر١، ١٠٥، تحديثاً للبيبليوغرافيا (بيروت، ١٩٧٣).
١٣. انظر بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص٣٠٤.
١٤. انظر ر٢، ٨٠٥.
١٥. كلوسون، **معجم الاشتقاقات اللغوية**، ص٥٧٢-٥٧٣؛ سومر، *Türk devletleri*، مج٢، ص٥٤٣؛ ريسب توبالري وآخرون، *Kipçak türkçesi sözlügü* (أنقرة، ٢٠٠٣)، ص٢٨٣.

١٦. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص١٥٧١؛ توبالري، *Kipçak türkçesi sözlügü*، ص٢٨.
١٧. محمود بن حسين الكاشغري، ديوان لغة الترك، فاسيميل وترجمة تركية، بيسيم أتالاي (أنقرة، ١٩٣٩–١٩٤٣)، ٥ مجلدات، مج١، ص٣٢؛ الترجمة الإنكليزية، روبرت دنكوف وجيمس ميشيل كيللي، *Compendium of the Turkic Dialects* (كامبريدج، ١٩٨٢–١٩٨٤)، مجلدان، مج١، ص٨٥.
١٨. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص٤٥١.
١٩. ويلهلم بارتولد [=فاسيلي فلاديميروفيتش بارتولد]، *Turkestan down to the Mongol Invasion*، تر. ت. مينورسكي وتح. ك. إ. بوسورث (ط٣، لندن، ١٩٦٨)، ص٢٦٥–٢٦٨.
٢٠. جيلا مورافسيك، *Byzantinoturcica. I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, II*. (برلين، ١٩٥٨؛ ط٣ ليدن، ١٩٨٣)، مج٢، ص٣١٧–٣١٨؛ غولدن، دراسات خزرية، مج١، ص٢١٥–٢١٦.
٢١. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص٤٥٧؛ ر٢، ص٧٨٧.
٢٢. كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص٥٦٧.
٢٣. بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص٣٠٧–٣٠٨.
٢٤. فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، ص٥٤٥–٥٥٦، وانظر ص٧١٤–٧١٥.
٢٥. توبالري، *Kipçak türkçesi sözlügü*، ص١٦٢.
٢٦. ك. إ. بوسورث، *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual* (أدنبرة، ١٩٩٦)، ص١٧٨–١٧٩، رقم ٨٩.
٢٧. بارتولد، تركستان، ص٢٨١ وما بعدها، ٢٩٥–٢٩٨؛ بوسورث، الغزنويون، ص٢٣ وما بعدها؛ "إضافات على السلالات الإسلامية الجديدة" في ياسر سليمان، مح.، *Living Islamic History: Studies in Honor of Professor Carole Hillenbrand* (أدنبرة، ٢٠١٠)، ص١٤–٣١، رقم ٩٠.
٢٨. الكاشغري، ديوان لغة الترك، مج١، ص١١؛ تر. دنكوف وكيللي، مج١، ص٧٤.
٢٩. دويفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج٢، ص١٥٧–١٥٩، رقم ٦١٤؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات اللغوية، ص١٠١.
٣٠. بارتولد، تركستان، ص٢٨٠–٢٨٥، ٢٩٤–٢٩٥؛ محمد ناظم، حياة السلطان محمود الغزنوي وزمانه (كمبريدج، ١٩٣١)، ص٥٤–٥٥؛ بوزورث، "إضافات على السلالات الإسلامية الجديدة"، رقم ٩٠.
٣١. غولدن، دراسات خزرية، مج١، ص١٩٧.
٣٢. دويفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج٣، ص٣٧٨–٣٨٠، رقم ١٣٨١؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات، ص٦٠٣–٦٠٤؛ غولدن، دراسات خزرية، مج١، ص١٩٨؛ و١، ١٠١، ٤٠١. موجود في كاشغري، تر. أتالاي، مج١، ص٣٦٤، تر. دنكوف وكيللي، مج١، ص٢٨١.
٣٣. بارتولد، تركستان، ص٢٧٥–٢٧٩؛ ناظم، السلطان محمود، ص٥٦–٦٠.
٣٤. دويفير، *Türkische und mongolische Elemente*، مج٣، ص٤٩٤–٤٩٥، رقم ١٥٠٦، و ر٢، ٤١٣.
٣٥. غ ٤٦٤، ٤٧٠، ف ٦٠٤، ٦١١.
٣٦. توبالري، *Kipçak türkçesi sözlügü*، ص١٥٣.
٣٧. بوسورث، "ملاحظات حول بعض الأسماء التركية"، ص٣٠٩.

٣٨. مارتيجن ثيودور هوتسما، *Ein türkisch-arabisches Glossar* (ليدن، ١٨٩٤)، ص٧٨.
٣٩. أحمد زكي ف. طوقان، *Ibn Fadlans Reisebericht* (ليبزغ، ١٩٣٩)، ص٣٤، النص، ص١٥–١٦، تر. ألمانية، ص٢٨–٣٠.
٤٠. يوسورث وكلوسون، "الخوارزمي وشعوب آسيا الوسطى" في *Journal of the Royal Asiatic Society* (١٩٦٥)، ص١١؛ وعند بوزورث أيضاً في تاريخ إيران وأفغانستان وآسيا الوسطى في العصور الوسطى (لندن، ١٩٧٧)؛ سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، مج٢، ص٥٥٠.
٤١. غولدن، "مصطلح العبودية والخدمة"، ص٥٢–٥٣؛ انظر له أيضا دراسات خزرية، مج١، ص١٨٦–١٨٧؛ ومقالته "الغلمان الخزر الأتراك في خدمة الخلافة"، في *Archivum Eurasia Medii Aevi*، ١٢،(٢٠٠٢–٢٠٠٣)، p. ٢٧.
٤٢. توبالري، *Kipçak türkçesi sözlügü*، ص٢٨٦؛ كلوسون، معجم الاشتقاقات، ص٤٣٣.
٤٣. المصدر السابق، ص١١٣–١١٤.

١٩

ماذا في اسم طغتيجين "الكاهن الدجّال"؟[١]

كارول هيلينبراند

"لم يُسمع صوت إلا وأصابه الحزن، يستذكرون أفعاله الكريمة... لقد بذل هذا الأمير المبارك [طغتيجين] أقصى قدرته في فرض العدل والإحجام عن الظلم." (نعي طغتيجين).[٢]

مقدمة[٣]

السنوات التي سبقت استيلاء الصليبيين على القدس، سنة ١٠٩٩/٤٩٢ مباشرةً، كانت فترة من الاضطراب بالنسبة لحكام سورية وفلسطين المسلمين. فكما هو معلوم جيداً، فإن تفرّقهم وتنافسهم سهّلا الطريق للصليبيين الذين تمكّنوا بحلول سنة ١١٠٩/٥٠٢ من إنشاء أربع إمارات في المنطقة. وكانت أكثرية القادة المسلمين خلال هذه الفترة الأساسية من نجاح الصليبيين من قواد الجيوش الأتراك الذين سبق ورافقوا الأمير السلجوقي تُتُش وولديه دُقاق ورضوان إلى سورية في فترة فراغ السلطة في الشرق، الناجم عن وفاة شقيق تُتُش، السلطان السلجوقي ملكشاه في العام ١٠٩٢/٤٨٥.

وأثبت دخول الأتراك بأعداد ضخمة إلى الأراضي الفارسية والعربية منذ وقت مبكر، في القرن الخامس/الحادي عشر، أنه كان مرحلة جديدة بالغة الأهمية في تاريخ

العالم الإسلامي. تقليدياً، يجري تقديم الأتراك، الذين دخلوا بأعداد كبيرة إلى أراضي المسلمين تحت قيادة الأسرة السلجوقية، في المصادر العربية والفارسية من العصور الوسطى، على أنهم مسلمون سنّة متدينون، وأنهم كانوا قد تحولوا إلى الإسلام قبل البدء بغزواتهم الرئيسية. إن تصوير الأتراك على هذا النحو، وهم الذين تابعوا مسيرتهم وحكموا قلب أراضي دار الإسلام لقرون عديدة، لا يثير الدهشة. فرجال إدارتهم من البيروقراطيين العرب والفرس، ومؤرخو البلاط وشعراؤه، كانوا بحاجة لوضع قناع الشجاعة على وجه الحقائق السياسية القائمة، والمساعدة في اختلاق تلازم بين القوة العسكرية للأتراك والسمعة الراسخة للطبقات الدينية السنية العربية والفارسية.

ولا شك في أن بعض سلاطين الأتراك قد كبروا، بمرور الوقت بالفعل، وحققوا الوصف الذي أعطاهم إياه مؤرخوهم وكتّاب سيرهم وشعراء بلاطاتهم - وهو تحديداً دور المدافعين عن الإسلام السنّي والمجاهدين ضد الغزاة الكفار. لكن وجد إلى جانب هذا المدح الذي منحهم إياه مثل أولئك الكتّاب ميلٌ لدى بعض الكتّاب، كأسامة بن منقذ[4] وابن العديم،[5] للنظر دائماً بعين الكراهية إلى أعراف القادمين الجدد من الأتراك الغرباء، الذين كانوا قبل أجيال قليلة يعيشون حياة البداة في البوادي والبراري، وتقديمهم كـ"آخر" عنيف وسكّير وبربري.

لكن حتى التآلف والعيش المفروض المشترك مع القادمين الجدد من الناطقين بالتركية - قادة الجيوش وجيوشهم الخاصة ومساعدوهم من التركمان - لم يخلق أي فهم حقيقي أو تحليل للخلفية البدوية، ولأعراف الأتراك ومعتقداتهم وطقوسهم القائمة على الكهانة والعرافة. ولذلك فإن القصص الموجودة في المصادر الإسلامية، والتي تلقي الضوء على استمرارية وتواصل وجود مثل هذه الآثار من مخلّفات ماضي الأتراك في عصر ما قبل الإسلام، تبقى من ناحية إثنوغرافية (أو عرقية) بدون تفسير. وقد يجري النظر في هذه القصص برؤية مختلفة بالكلية، فيتمّ استخدامها كسلاح ديني وثقافي ضد الأتراك الذين يتحسّس القرّاء العرب والفرس الأكثر نضجاً من ألاعيبهم الغريبة ويهزأون بها. وهكذا يتمكّن المغلوبون من حماية أنفسهم وفرضها على الغالبين.

أما بالنسبة لتوصيف الأتراك بأقلام المؤرخين الصليبيين، فقد حظي هو الآخر

باهتمام دائم، وكثيراً ما قدّمت تلك الكتابات وصفاً مفصّلاً للتكتيكات العسكرية التركية. ولم يكن هؤلاء المؤرخون مقيدين بأي رادع، ولأي سبب قد يتعلق بذريعة سياسية، خلافاً لنظرائهم من العرب والفرس، يمنعهم من كتابة ما يرغبون في قوله حول الأتراك. ولهذا كان المؤرخون الصليبيون، باعتبارهم يكتبون بلغة لم تكن متاحة للعدو، أحراراً في إضافة حكايات أقل صدقاً وأكثر إثارةً حول الأتراك. وكان القصد من هذه الحكايات إحداث صدمة بين أبناء جلدتهم في أوروبا وإبهارهم، ولتعزيز النمطية الدينية والثقافية السائدة عن المسلمين.

وتعاين هذه الدراسة بالتفصيل واحدة من مثل تلك القصص حول الأتراك وردت روايتها في مصادر إسلامية وصليبية في آن؛ وتتعلق بحادثة مقتل حاكم طبرية الصليبي، جيرفاس من باسوتشيس، على يد أمير دمشق العسكري التركي، طغتيجين، في العام ٥٠١/١١٠٨.[٦] إن المخطط العريض لمهنة طغتيجين خلال السنوات الأولى من الوجود الصليبي في بلاد الشام قد جرى تتبّعه في المصادر الثانوية ولا يحتاج لإعادة عرض هنا مرةً ثانية.[٧] ويكفي القول إنه في السنوات الأولى من الوجود الصليبي في سورية وفلسطين، اتّبع طغتيجين سياسة توسّع محليّ متدرّج ومحدود ضد الفرنجة، لكنه كان يرى في بعض المناسبات ضرورة عقد تحالفات معهم اتّصفت بكونها ذات أمدٍ قصير وانتهازية، وخاصةً عندما تكون دول المدن السورية الصغيرة مهددة بخطر خارجي.[٨]

وفاة جيرفاس من باسوتشيس، حاكم طبرية، سنة ٥٠١/١١٠٨

مُنِحَ القائد الصليبي جيرفاس من باسوتشيس إقطاعية طبرية في العام ٤٩٨/١١٠٥، لكنه لم يعش ما يكفي للاستمتاع بهذا الدور بصورة كاملة. وجرى تدوين وفاته سنة ٥٠١/١١٠٧–١١٠٨ في عدد من المصادر، الصليبية والإسلامية.

الرواية الأساسية لهذا الحدث نجدها عند ألبرت من آتشين، المؤرّخ الذي كان "محايداً بصورة رائعة تجاه الأعداء، المسلمين"،[٩] إضافةً إلى إدراكه للاختلافات السائدة بين الأعداء، أي بين الأتراك – المحاربين البداة السابقين الذين أصبحوا

يشكّلون النخبة الحاكمة في تلك الفترة – والسراسينيين، المصطلح الذي أُطلق على المسلمين المحليين من سكان سورية وفلسطين.[١٠]

إن رواية ألبرت من آتشين لمقتل جيرفاس هي رواية مفصّلة وصادمة. وربما بدت أكثر إثارةً للدهشة وخارقةً لا تصدّق بالنسبة للجمهور في أوروبا:

> وأحضروا جيرفاس إلى وسط مدينة دمشق، وبعد أن أفاض الناس في السخرية منه والاستهزاء به، صوّب الأتراك سهامهم نحوه وراحوا يرمونه حتى أسلم الروح. وبموت جيرفاس، الفارس الصليبي البارز، على هذه الشاكلة، أمر سوبواس[١١]، أحد أعتى الأتراك وأقواهم، بفصل الرأس عن البدن، وسلخ فروة الرأس ونزعها مع شعرها الأبيض الكثيف، الذي لم يجرِ قصّه منذ زمن، ثم تجفيفها لأنها كانت شيئاً تزييناً رائعاً يمكن حمله عالياً على سنان الرمح كتذكار لهذا الانتصار الخالد، ولإثارة أحزان المسيحيين.[١٢]

ونجد تفاصيل مشابهة لما قدّمه ألبرت من آتشين وردت في رواية مؤلف صليبي آخر، هو جيبيرت من نوجنت، الذي يروي أن جيرفاس قُتل بالسهام، وأن تاج رأسه أزيل، وصنعوا كأساً للشراب من جمجمته.[١٣]

لكن، ماذا عن الروايات الإسلامية لهذا الحدث؟ معظم هذه الروايات تذهب بعيداً إلى الحد الذي تقول فيه إن جيرفاس كان قد قُتل بينما كان أسيراً عند طغتيجين، لكنها تبرّر عموماً بعض التفاصيل البشعة. وعلى المرء أن يبدأ برواية ابن القلانسي، مؤرخ مدينة دمشق ومادح أسرة طغتيجين. إن روايته تتعمّد المراوغة، وهو يكلّف نفسه عناء تجنّب الممارسة المعتادة للمؤرخين المسلمين والمتمثلة بذمّ قادة الفرنجة. وبدلاً من ذلك يمتدح ابن القلانسي جيرفاس بعبارات مبتذلة كقوله:

"واحد من زعماء الفرنجة المشهورين بفروسيتهم وشجاعتهم وإقدامهم ومهارتهم العالية في القتال، رجل من طابع الملك بلدوين في قيادته للفرنجة."[١٤]

إن التفجّر غير المعتاد في الإعجاب بعدو فرنجي من جانب قلم ابن القلانسي لا بُدّ وأنه، في جزءٍ منه على الأقل، نوعٌ من التحايل لتحويل انتباه القارئ عن فظائع الطريقة

التي قُتل بها جيرفاس. ومن الممكن أيضاً أن يكون ابن القلانسي قد رغب في هذا المجال في تعزيز سمعة طغتيجين، الذي تدبّر أمر القبض على شخصية ذات مكانة ملكية ليست سوى ابن أخ ملك القدس بلدوين نفسه. إن ابن القلانسي الذي كان يكتب فيما بعد، في القرن الثاني عشر، في بلاط خلفاء طغتيجين، ما كان ليتجرأ على كشف تفاصيل ما جرى لجيرفاس. وكل ما يقوله ابن القلانسي بصورة غير مباشرة إلى حدٍّ ما في وصفه للأحداث، التي يتضح من خلال الروايات الأخرى أنها كانت سابقة لعملية القتل، هو أن جيرفاس عرض دفع فدية - وكثيراً ما كان هذا الخيار، في الصراع الفرنجي - الإسلامي، أكثر جاذبيةً من القتل - مقابل إطلاق سراحه مع رفاقه. لكن طغتيجين رفض قبول العرض. عند هذه النقطة من روايته للأحداث، يكتب ابن القلانسي بصورة قاطعة تقريباً: "وأُعدم جيرفاس ومن كان معه في الأسر من أصحابه".[١٥] ويذهب مصدر إسلامي آخر، سبط بن الجوزي، إلى إخفاء تفاصيل الموت كلها، مكتفياً بالقول إن جيرفاس وأصحابه أُرسلوا كهدية إلى السلطان.[١٦]

أما ابن الأثير، الذي تضع روايته بالمصادفة وفاة جيرفاس متأخرة لعام واحد، أي ٥٠٢/١١٠٨-١١٠٩، فيُشدّد على القيادة الملهمة لطغتيجين، ويذكر أن طغتيجين كان يقود ما يقرب من ألفين من الفرسان ومجموعة كبيرة من المشاة بينما لم يكن لدى "ابن أخي ملك الفرنجة" (ولا يذكر جيرفاس بالاسم) سوى أربعمائة من الفرسان وألفين من المشاة.[١٧] ولذلك كانت لطغتيجين اليد العليا من جهة عدد الخيالة. ومع ذلك بدأ المسلمون بالفرار عندما حمي وطيس المعركة، فقام طغتيجين بالترجّل عن فرسه وصاح في وجه رجاله فأنعش الشجاعة والإقدام في صدورهم، فعادوا إلى المعركة وهزموا[١٨] الفرنجة.

ما إن أكمل ابن الأثير مدحه لقيادة طغتيجين حتى التفت إلى معاملة طغتيجين لجيرفاس. ففي ربيع ٥٠١/١١٠٨ وقع جيرفاس ورجاله في يدي طغتيجين. ويروي ابن الأثير أن طغتيجين، الذي رفض عرض جيرفاس بدفع فدية من ثلاثين ألف دينار وتحرير خمسمائة أسير مسلم، لأنه لم يكن ليقبل إلا باعتناقه الإسلام، أقدم، بعد رفض جيرفاس التحوّل، على قتله بيديه. وبعث بالأسرى الذين أسروهم إلى الخليفة والسلطان.[١٩] وهكذا يكون ابن الأثير قد ذهب بعيداً إلى حد القول بأن طغتيجين

شخصياً هو من قتل جيرفاس.

ولم تكن المصادر الإسلامية لتأنف كلها من إعادة سرد التفاصيل الدموية لموت جيرفاس. فمن الواضح أن حكايات شبيهة بتلك التي نقلها ألبرت من آتشين وجيبيرت من نوجنت لا بد وأنها كانت متداولة في بلاد الشام. وقد ذُكرت بالنتيجة بأسلوب موجز لكنه صريح من قبل المؤرخ المسلم المتأخر كثيراً، ابن الفرات (ت. ٨٠٧/ ١٤٠٥). وزوّدنا ابن الفرات بتفاصيل بشعة حول قيام طغتيجين بتجويف جمجمة جيرفاس وشرب بها وهو لا يزال حياً.[٢٠]

> بقيت (طبرية) في أيديهم (الفرنجة) حتى قيام ظاهر الدين (طغتيجين) بمهاجمة الكونت، سيد طبرية، في شوال من عام ٥٠١ (أي ١٤ آيار/ مايو - ١١ حزيران/ يونيو ١١٠٨). وقام بتجويف جمجمة رأسه وهو لا يزال على قيد الحياة، وشرب بها خمراً بينما كان ينظر إليه (هكذا). وعاش حوالي الساعة ثم مات.

وكان محررا ومترجما نص هذه الرواية الخارقة، أورسولا ومالكولم ليونز، قد زوّدانا بها مع حواشٍ مفيدة.[٢١] واقترحا احتمالين ممكنين للسرد المكشوف: الأول هو أن الجمجمة ربما أُديرت لتكون في مواجهة طغتيجين بينما كان يشرب منها، أو الثاني، أن طغتيجين كان ينظر إلى جسم جيرفاس. وفي جزء آخر من تاريخه يشير المحرران ليونز إلى أن ابن الفرات يقدّم رواية مختلفة تذكر أنه جرى غسل جمجمة جيرفاس بالماء والملح.[٢٢] وبعدها صبّ طغتيجين الخمر فيها وشرب منها هو وأصحابه.

لكن ماذا كان وراء عملية القتل الوحشية تلك؟ لماذا رفض طغتيجين الفدية المالية التي كان يحتاجها أكثر من القتل؟ هل كان حكم طغتيجين تحت تأثير الخمر، كما يجري ذكره غالباً في الروايات المتعلقة بقادة الأتراك؟ هل كان له حقد شخصي ضد جيرفاس؟ يجب تذكّر أنه كانت لطغتيجين سمعة مخيفة بين كتّاب الصليبيين. فقد وصفه ولتر الحاجب ب"المنقب والمكتشف لشتى أنواع التعذيب".[٢٣] ولهذا فإن هذه الحادثة ليست بأي شكل من الأشكال المناسبة الوحيدة التي يجري ذكر وحشيته فيها، إلا أنه من المؤكد أنها أكثرها شهرةً. ويعلّق الباحث الفرنسي موتون في مناقشته

القصيرة لهذه الحادثة بالقول إن القصد من معاملة جيرفاس بهذه الطريقة هو إثارة الرعب في قلوب المقاتلين الصليبيين الآخرين وردعهم عن مهاجمة أراضي دمشق. فالشرب الجماعي من جمجمته كان رمزاً لانتصار شامل على العدو.[٢٤]

والمناقشة التالية ستلقي الضوء على جانبين أساسيين من جوانب هذه القصة: سلخ فروة رأس جيرفاس واستعمال جمجمته كإناءٍ للشراب.

سلخ فروة رأس جيرفاس

إن لممارسة سلخ فروة رؤوس الأعداء في الحرب شواهد موغلة في القدم في آسيا الوسطى. فقد كتب هيرودوتس ما يلي حول قبيلة توراي السيثيانية:

> أي واحد منهم يأسر شخصاً في الحرب، يقوم بقطع رأسه وحمله إلى بيته حيث يضعه على سارية عالية فوق المنزل... فهذه الرؤوس ستقوم، كما كان يُعتقد، بوظيفة حراسة المنزل الذي تُعلق فوقه.[٢٥]

عند تجاوز ظاهر حكاية ألبرت من آتشين للوصول إلى عمقها، فإن نقطة البداية المناسبة تكون في إجراء تحليل لاسم طغتيجين. فإذا ما سلّمنا بالصعوبات المفهومة التي واجهت كلٌ من المؤرخين الصليبيين والمسلمين أثناء ترجمة أسماء شخصيات كل طرف، وخصوصاً بوجود تقسيمات الخطوط المختلفة، فليس من المدهش أن نفتقد برهاناً على فضول زائد يتعلق بالمعنى الفعلي لمثل هذه الأسماء "الغريبة". وفي حالة طغتيجين هذه نجد أن المصادر الصليبية بذلت محاولات جريئة تناولت الصيغ المختلفة لهذا الاسم ودونته في صورة Doldequinus (دولديغنوس)[٢٦]، وDochinus (دوتشينوس)[٢٧]، وDuodechinus (دوديتشينوس)[٢٨]. ويؤكد ألبرت من آتشين في إحدى المناسبات تردده بخصوص الاسم عبر تسميته لطغتيجين بـ Duodechinus أو Dochinus.[٢٩]

ماذا يعني اسم طغتيجين بصيغه المختلفة التالية:[٣٠] Tughtegin/ Tuğ Teğin/ Toğ Teğin؟ يتألف الاسم من قسمين. القسم الأول - tugh/ tuğ/ toğ - وله عدة معانٍ،

أحدها "شعار، علم، تذكار النصر".[٣١] أما راسوني فيُعرّف الكلمة التي يكتبها بصيغة tugh، بدقة أكبر، فيقول إنها "شعارات ذيل الحصان". وتدل الشعارات، tugh، على السلطة الملكية. والقسم الثاني من الاسم - تيجين tégin - هو لقب تشريفي قديم جداً ويعني "أمير"[٣٢] أو "قرابة أحد الذكور من الخان".[٣٣] لذلك يصبح المعنى الكامل لهذا الاسم المركّب "الأمير الحامل لشعار ذيل الحصان".

ومن الواضح أنه بحلول القرن السادس/ الثاني عشر كان بالإمكان منح هذا الاسم، على الرغم من مضامينه الملكية، لأي شخص حتى ولو لم يكن من نسب ملكي تركي. ثمة مثالان صارخان يقفزان إلى الذهن في هذا السياق: الأول طغتيجين الذي نحن بصدد مناقشته - حاكم دمشق ومؤسس سلالة البوريين التي لم تعش طويلاً - والثاني، طغتيجين، شقيق صلاح الدين.[٣٤] الأول من بين هاتين الشخصيتين الهامتين كان، كما أسلفنا، تركياً ومملوكاً سابقاً أعتقه الأمير السلجوقي تُتش. ولذلك لا بدّ أن الاسم قد عانى من انتقاصٍ من جهة المعنى، فصار بالإمكان إطلاقه على قوادٍ عسكريين أتراك من خارج النسب الملكي.[٣٥] ومن جهة أخرى لم يكن شقيق صلاح الدين تركياً، ومع ذلك سُمّي طغتيجين ربما من باب الوعي بصدى سلف شهير كان قد حارب ضد الفرنجة.[٣٦] وستجري أدناه مناقشة أن طغتيجين الدمشقي، القادم من بيئة تركية كاملة، ربما كان على علم بمضامين اسمه الشخصي. لكن من الصعب معرفة ما إذا كان بالإمكان نسبة المعرفة نفسها إلى شقيق صلاح الدين، الكردي الذي عاش في وقت متأخر جداً في القرن السادس/ الثاني عشر.

إنه لأمر هام العودة في سياق هذه المناقشة إلى أصل كلمة "شعار tugh". أحد تعاريف هذه الكلمة يصفها ب"القصاصة المغمّسة بدم العدو والمعلقة على عمود".[٣٧] ولهذه الشعارات أهمية طوطمية، إذ إن أولئك الذين رفعوا الطوطم عالياً وزجّوا بأنفسهم في المعركة اعتقدوا أنهم كانوا يستمدّون قوة خاصة منه. إن استخدام الشعار (tugh) وحمله عالياً من قبل محارب تركي راكب يجري بفرسه مسرعاً إلى المعركة يبرز في صورة توضيحية لرشيد الدين في مخطوطة كتابه **جامع التواريخ** من عام ٧١٤/١٣١٤، المحفوظة في مكتبة جامعة أدنبرة (انظر الشكل ١).[٣٨]

إنه لأمر هام أن نذكر، في سياق قصة وفاة جيرفاس، أنّ الخصائص المميزة

للشعارات (tughs) تتوضّح جيداً في المعروضات التي نجدها في المتاحف الأوروبية والتركية (انظر الشكل ٢).[٣٩] إن مثل هذه الشعارات لا تشبه ذيل الحصان فحسب، بل وخصل الشعر المنسدل للإنسان – وهذه هي التفاصيل التي شددت عليها رواية ألبرت من آتشين، حيث وُصِف شعر جيرفاس ب"الغزير ولم يجرِ قصه منذ فترة طويلة" و"تزييني بصورة رائعة" و"يمكن حمله عالياً دائماً على سنان الرمح".[٤٠] وبكلمات أخرى، يمكن النظر إلى شعر جيرفاس كتذكار نصر خارق، وكشعار (tugh) رائع.

وربما لم يكن الأمر أكثر من مصادفة أن يكون المحارب الذي كُلِّف بحمل الشعار المكون من شعر جيرفاس المشؤوم، هو نفسه يدعى على الأرجح طغتيجين. وكائناً ما يكون الأمر، فإن أشكال القوة الخاصة التي اكتسبها طغتيجين من مثل ذلك العجوز الموقر صاحب الشعر الأبيض كانت موضع اعتراف منه كعامل تعزيز لمكانته الخاصة كمحارب عظيم وكقائد.

استعمال جمجمة جيرفاس كإناءٍ للشراب

كان أقدم شعب تركي معروف، أي الهسيانج–نو، ومعهم السيثيون غير الأتراك، أول من صنع طاسات الشراب من جماجم الأعداء المضرجين من أصحاب السمعة العالية.[٤١] فكانت الخمرة تُسكب في مثل هذه "الطاسة" ثم تُمزج بدم ضحية أُضْحية وتُحرِّك بالسيف. وكان إيسين قد كتب يخبرنا أنّ "الكأس عند الهسيانج–نو والسيثيين والبلغار الأوائل أصبح مكوناً في بعض المناسبات من جمجمة عدو مُجندل، والطعام الشهي هو الدم المُراق".[٤٢]

الأخ الفرنسيسكاني الفريولاني أودوريك من بوردينون كتب في أوائل القرن الرابع عشر يصف عادات أهل التيبت فقال: "الولد يأكل رأس والده ويصنع من جمجمته قدحاً يشرب به مع سائر العائلة بولاء إحياءً لذكرى الوالد المتوفى". ويضيف بصورة وعظية أن للناس في تلك المنطقة "الكثير من العادات الغريبة والمكروهة".[٤٣]

ونجد في وقت متأخر وصل حتى أوائل القرن السادس عشر (٩١٦/١٥١٠)، أن الشاه إسماعيل الأول قد تعامل مع جثة عدوه الأوزبكي المهزوم، شيبك خان، بطريقة

مشابهة. فقد أمر بقطع الجمجمة وتغليفها بالذهب الأحمر، ثم قام بشرب الخمر من "تلك الجمجمة الذهبية".[٤٤] بهذه الأمثلة وحدها يتوفر الدليل الواضح على استمرارية تقليد استعمال الجماجم كآنية للشراب بين شعوب آسيا.

ملاحظات ختامية

تتنوع ردات الفعل على هذا الحدث من جانب المؤرخين في العصور الوسطى. ففي الجانب الصليبي نجد أن وليام الصوري، الذي كتب بعد الحدث بسنوات عديدة، لم يذكره. بينما ركّز ألبرت من آتشين، من جهة أخرى، على سلخ فروة الرأس بتفاصيل دقيقة جداً تُعبّر بلا شك عن الرعب تجاه البربرية المتصورة لهذا الفعل، وليؤكد لقرائه الأوروبيين المسيحيين العادات الوضيعة للكفار. وفي الجانب المسلم نجد ابن القلانسي، الذي يكتب كموظف عند أحفاد طغتيجين، يحاول تمرير الحدث، كما فعل ابن الأثير في روايته لتاريخ سورية في أوائل القرن السادس/ الثاني عشر، الذي اعتمد فيه بصورة وثيقة، على أية حال، على السرد المقدم من قبل ابن القلانسي. وجاء كاتب من فترة متأخرة هو ابن الفرات، ليقدّم رواية غير منمقة ركّزت هي الأخرى على الجانب المتعلق باستخدام الجمجمة كإناء للشراب في حكاية جيرفاس. ولا شك في أن نمط المقاتلين البرابرة الأتراك كان مغرياً بالنسبة لهذا المؤلف بحيث لم يحاول حذفه.

فالقصص المتعلقة بالأتراك، كهذه النهاية المأساوية لحياة جيرفاس من باسوتشيس، والتي جرى تحليلها أعلاه، سُردت من باب الدغدغة والسخرية، ودوّنت بمشاعر من التفوّق الديني أو الثقافي من جانب المصادر الإسلامية والصليبية على السواء. فالأتراك، بالنسبة للمسلمين، كانوا أسياداً لهم، كما كانوا "الآخر" البربري. وبالنسبة للصليبيين، كانوا "آخرَ" آخر، بل وغرباء حتى أكثر من المسلمين الكفار (أو السراسينيين، كما سموهم على الأغلب).

غير أن قصص كلٍّ من المسلمين والصليبيين توحي، عند تحليلها، بطريقة غير متعمدة لكنها مقنعة، وعبر الحكايات المروية حول عادات الأتراك التي تعود إلى طقوس بدو

آسيا الداخلية وأسلوب حياتهم في الرعي والصيد، توحي بأن عملية التحضر والأسلمة بين الأتراك لا بد وأنها كانت أبطأ واستغرقت زمناً أطول مما أرادت المصادر الإسلامية السنّية منا تصديقه. ومن المؤكد أن قصة مقتل جيرفاس، التي ظهرت كفعل شرّعته طقوس تركية من فترة ما قبل الإسلام، في قلب دمشق – المدينة المسلمة منذ القرن السابع الميلادي – هي قصة تحرّض على التفكير. إنها تُسلط الضوء على صعوبات لا بد أن العرب المسلمين الحضريين (والفرس إلى الشرق) قد عانوا منها في التوصل إلى تفاهمات مع هؤلاء الأسياد الجدد الأقوياء. وفي حالة موت جيرفاس، فإن رواية المؤلف الصليبي ألبرت من آتشين بالذات (مهما تكن دوافعه) هي الشهادة الأهم.

الحواشي

١. مُنح طغتيجين هذا اللقب من قبل المؤرخ الصليبي ولتر الحاجب في كتابه *Bella Antiochena*، تر. توماس آشبريدج وسوزان ب. إدجينغتون بعنوان *Walter the Chancellor›s The Antiochene Wars. A Translation and Commentary* (ألدرشوت، ١٩٩٩)، ص١٦٥.

٢. ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تح. هنري ف، آمدروز (ليدن وبيروت، ١٩٠٨)، بعنوان *History of Damascus 363-555 A.H. from the Bodleian MS. Hunt 125, being a Continuation of the History of Hilāl al-Sābī*, p. 219, tr. Hamilton A. R. Gibb as *The Damascus Chronicle of the Crusades* (London, 1932), pp. 184-185.

٣. إنه لمن الشرف والسرور العظيم أن أكتب مساهمة إلى كتاب تكريمي للدكتور فرهاد دفتري، الذي قام بإجراء أبحاث قيمة جداً حول التاريخ الإسلامي في العصر الوسيط.

٤. أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تر. فيليب حتي بعنوان *Memoirs of an Arab- Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades: Memoirs of Usamah ibn Munqidh (Kitab al-I'tibar)* (Beirut, 1964).

٥. ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، تح. سهيل زكّار (دمشق، ١٩٨٨).

٦. اسمه الكامل أبو منصور طغتيجين بن عبد الله. واكتسب ألقابه بينما كان حاكماً على دمشق، وهي ظاهر الدين وسيف الإسلام. إن معظم المصادر الإسلامية تذكره باسم الأتابك أو أتابك طغتيجين. وربما تجدر الإشارة إلى أن والده يدعى هنا عبد الله، وهي مؤشر على أنه كان مسلماً – وغالباً ما كان اللقب مستخدماً مع المملوكين المسلمين – فيظهر بالتالي أن أسرة طغتيجين قد أسلمت قبل جيل واحد على الأقل. انظر ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (القاهرة، ١٩٣٩)، مج٥، ص٢٣٤. ولا نجد ذكراً لجميع هذه الأسماء في المصادر كلها؛ انظر ابن خلكان، وفيات الأعيان، تر. وليام دو سلين بعنوان *Ibn Khallikan›s Biographical Dictionary* (باريس، ١٨٤٢–١٨٧١)، مج١، ص٢٧٤؛ سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان (حيدر آباد، ١٩٥١)، ص١٢٧.

٧. انظر طيف ك. الأزهري، سلاجقة سورية زمن الصليبيين ٤٦٣-٥٤٩هـ/١٠٧٠-١١٥٤م (برلين، ١٩٩٧)، ص١٧١–٢٢٩؛ جمال الزنكي، إمارة دمشق (أطروحة دكتوراه، جامعة سانت أندروز، ١٩٨٩)؛ آن ماري إدّه، "طغتيجين"، في آلان موراي، مح.، *The Crusades: An Encyclopedia* (سانتا باربرا، ٢٠٠٦)، مج٤، ص١٢٠٤–١٢٠٥؛ جان– ميشيل موتون، *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides, 1076- 1154* (القاهرة، ١٩٩٤). ونجد منجزات طغتيجين وسلالته من البوريين مدونة في كتيب بالتركية لم يتضمن سوى القليل من التحليل الصحيح: كوشكان ألبتكين، *Dimaşk Atabegleği: Tog-Teginliler* (إستانبول، ١٩٨٥).

٨. إن أهم مصدر حول حياة طغتيجين، حاكم دمشق لما يقرب من ثلاثين عاماً، هو تاريخ المدينة لابن القلانسي (ت. ٥٥٤/ ١١٦٩)، ذيل تاريخ دمشق. وتعتبر ترجمة روجر لو تورنو الفرنسية، *Damas de 1075 à 1154 (Damascus, 1952*) أشمل من ترجمة جب. وعلى الرغم من انحياز ابن القلانسي الواضح إلى أسياده الأتراك وحذفه المعلومات السلبية، إلا أنه يبقى مراقباً مدققاً للأحداث، ولديه استيعاب جيد للتواريخ. وتعتبر شهادته قيمة كنقطة انطلاق لكتابة سيرة حياة طغتيجين.

٩. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem* تح. وتر. سوزان ب. إدجينغتون (أوكسفورد، ٢٠٠٧)، صxxxv.

١٠. المصدر السابق.

١١. ذكرت إدجينغتون في ترجمتها أن هذا الشخص "غير معروف". انظر ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص٧٧٠، رقم٢. لكن يبدو من المحتمل تماماً أن هذه محاولة جريئة لكنها مغربلة من جانب ألبرت لكتابة "سوباشي" التركية (الشرطة، المشرف)، أي الموظف المكلف عادةً بتنفيذ الإعدامات العامة، وربما كان هذا الحدث كذلك.

١٢. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص٧٧٠-٧٧١.

١٣. جيبيرت من نوجنت، ورد عند إدجينغتون وألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص٧٧١. ومن المدهش أن المصادر المسيحية الشرقية المعتادة لا تذكر شيئاً، في ضوء عدائها العام للأتراك، حول قيام طغتيجين بقتل جيرفاس.

١٤. ابن القلانسي، ذيل تاريخ دمشق، تح. آمدروز، ص١٦١؛ تر. جب، ص٨٦.

١٥. المصدر السابق، ص٨٧.

١٦. سبط بن الجوزي، مرآة الزمان، ص٢٥. وقد كرّس محمد بن علي العظيمي، المعاصر لابن القلانسي، في كتابه المجتزأ تاريخ حلب، جملةً صغيرة واحدة للمواجهة العسكرية لطغتيجين مع جيرفاس. انظر كلود كاهن، مح.، "تاريخ العظيمي المجتزأ" (بالفرنسية) في مجلة *Journal Asiatique*، ٢٣٠ (١٩٣٨)، ص٣٧٩.

١٧. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تر. دونالد س. ريتشاردز، *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from al-Kamil fi'l ta'rikh. Part I. The Years 491-541L1097-1146: The Coming of the Franks and the Muslim Response* (Aldershot, 2006), Vol. 10, P. 327.

١٨. وتقرأ في النص كساره kasara (خسارة؟) وليس كباسا kabasa. المصدر السابق.

١٩. المصدر السابق، ص١٤٢.

٢٠. ابن الفرات، تاريخ الدول والملوك، تح. جزئي وتر. أورسولا ومالكولم ليونز (كمبريدج، ١٩٧١)، مج١، ص٥٥.

٢١. ابن الفرات، تاريخ الدول، مج١، ص٢٢٣، ١٦,٥٥.

٢٢. المصدر السابق، ص٢٢٣؛ موتون، *Damas et sa Principauté*، ص١٧١. ويبدو أن الملح قد استُخدم في عمليات معالجة الجمجمة، كما في حالة امرأة ركبها الشيطان وأورد أسامة بن منقذ حكايتها في مذكراته. وفي هذه الحالة قام طبيب فرنجي بهذه العملية إذ شقّ فروة الرأس وأزاحها عن الجمجمة حتى ظهر العظم وفركه بالملح. لكن المرأة توفيت. انظر أسامة بن منقذ، كتاب الاعتبار، تر. حتّي، ص١٦٢.

٢٣. ولتر الحاجب، *Bella Antiochena*، ص١٦٠. ويذكر ولتر مثالاً مطابقاً لعقوبات طغتيجين الوحشية كما في حالة روبرت المجذوم؛ انظر ص١٥٩-١٦١.

٢٤. موتون، *Damas et sa Principauté*، ص١٧١.

٢٥. هيرودوتس من هاليكارناسوس، *The Histories*، تر. أوبري دو سيلينكورت (لندن، ١٩٥٤)، ص٢٧٦.

٢٦. وليام الصوري، *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*، تح. روبرت ب. سي. هايجنز بعنوان *Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon* (Turnhout, 1986)؛ وتر. إيميلي بابكوك وأوغست كري بعنوان *A History of Deeds Done Beyond the Sea* (نيويورك، ١٩٤٣)، ص٥٠١، الحاشية ٨٤.

٢٧. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص٧٦٦، ٨٣٤، ٨٥٢، ٨٥٤، ٨٥٦، ٨٧٤.

٢٨. المصدر السابق، ص٨٣٤، ٨٤٠، ٨٥٠. ويطلق ألبرت أيضاً على طغتيجين لقب "Hertoldinus". وتقترح إدجينغتون، المصدر السابق، ص٧٧٤، الحاشية ٢، بصورة محققة، أن الأسم الآخر الممنوح لطغتيجين إنما هو محاولة لإعادة إنتاج للقب طغتيجين التشريفي باللاتينية، ظاهر الدين.

٢٩. المصدر السابق، ص٨٣٤.

٣٠. أورد سومر كلتا الصيغتين Tuğ Teğin and Toğ Teğin؛ انظر فاروق سومر، *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*، تح.، توران يزكان (إستانبول، ١٩٩٩)، ص٦٩٩، ٧٣٧.

٣١. محمود الكاشغري، **ديوان لغات الترك**، تر. روبرت دنكوف وجيمس م. كيللي بعنوان، *Compendium of the Turkic Dialects (Dīwān Luγāt at-Turk)* (كمبريدج، ١٩٨٢–١٩٨٥)، مج٣، ص١٩٩؛ انظر أيضاً جيرارد كلوسون، *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-century Turkish* (أوكسفورد، ١٩٧٢)، ص٤٦٩؛ هانز ويليام هوسيغ، "Herkunft, Wesen und Schicksal der Hunnen" في كتاب هانز ر. رومر، مح.، *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period* (برلين، ٢٠٠٠)، ص٢٧٨؛ ب. سبولر، *Die Mongolen in Iran* (ليدن، ١٩٨٥)، ص٣٣١؛ جان سوفاجيه، "مقالة في الأسماء والألقاب المملوكية" في مجلة *Journal Asiatique*، ٢٣٨ (١٩٥٠)، ص٥٠؛ و"مقالة الأسماء والألقاب التركية في الهندية" لألبرت فون لو كوغ في مجلة *Aus Indiens Kultur* (١٩٢٧)، ص٢؛ ومقالة إميل إيسن حول "الشعارات والرايات التركية" في مجلة *Central Asiatic Journal*، ١٦ (١٩٧٢)، ص٢٥، ٣٢؛ هوسيغ، "Herkunft"، ص٢٧٧–٢٧٨؛ كليمنت هوارت، "Tūgh" في *EI*، مج٤، ص٨٢٠؛ وكان حامل الشعار يدعى طوغ- بيغي (tūgh-beği). ك. إ. بوزورث، "Tūgh" في *EI2*، مج١٠، ص٩٥٠. احتمالات المعاني الأخرى لـ tuğ/toğ (ممتلئ، شبعان) أقل درجةً في مطابقتها لواقع الحال؛ انظر لازلو راسوني وإيمرى باسكي، *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as Collected by László Rásony* (بلومينغتون، ٢٠٠٧)، مج٢، ص٧٦٤. وأنا ممتنٌّ لكليفورد إدموند بوزورث لإعطائي المعلومات من إصداره الجديد الخاص بأسماء الأعلام.

٣٢. كلوسون، **معجم الاشتقاقات اللغوية**، ص٤٨٣؛ راسوني، *Onomasticon*، مج٢، ص٧٢٧؛ بوليانك، "الهسيانغ-نو" في رومر، **تاريخ الشعوب التركية**، ص٦٤.

٣٣. راسوني، *Onomasticon*، مج٢، ص٧٢٧.

٣٤. حول أنشطة أخي صلاح الدين هذا في دمشق، انظر مالكولم ليونز وديفيد جاكسون، *Saladin. The Politics of the Holy War* (كمبريدج، ١٩٨٢) ص٣٩، ٨٣.

٣٥. سبولر، *Die Mongolen in Iran*، ص٣٣٠–٣٣١.

٣٦. بالفعل، فإن شقيق صلاح الدين حمل الألقاب التشريفية نفسها التي كانت لطغتيجين الدمشقي: ظاهر الدين وسيف الإسلام.

٣٧. وايتني سميث، *Flags Through the ages and Across the World* (نيويورك، ١٠٧٥)، ص١٢؛ ز. زيغولسكي الابن، الفن العثماني في خدمة الإمبراطورية (نيويورك ولندن، ١٩٩٢)، ص٧١-٧٣.
٣٨. رشيد الدين طبيب، جامع التواريخ، مخطوط في مكتبة جامعة أدنبرة، MS Arab 20, fol. 109r.
٣٩. هذه الشعارات في كراكو، ومصورة في زيغولسكي، الفن العثماني، ص٧٨.
٤٠. ألبرت من آتشين، *Historia Ierosolimitana*، ص٧٧١.
٤١. بوليانك، "الهسيانغ- نو"، ص٥٢، ٦٩.
٤٢. إميل إيسين، "و. مناسك الكأس في الفن الآسيوي الداخلي والتركي"، في أقطاي أصلانابا ورودلف نومان، مح.، *Forschungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann* (إستانبول، ١٩٦٩)، ص٢٢٧.
٤٣. أودوريكو دا بوردينون، *Relazione del viaggio in Oriente e in Cina* (1314?- 1330) (بوردينون، ١٩٨٢)، ص٦٥؛ وانظر هـ. يول، مح. وتر.، *Cathay and the Way Thither* (لندن، ١٩١٦؛ ط. جديدة نيودلهي، ١٩٩٨)، ص٢٥٤.
٤٤. محمد ك. يوسف - جمالي، حياة وشخصية الشاه إسماعيل الأول (٨٩٢-٩٣٠/ ١٤٣٩- ١٥٢٤) (أصفهان، ١٩٩٨)، ص٢١٣، حيث يقتبس روضة الصفوية، ورقة ١٧٨آ.

٢٠

الصفويون و"الأعوان": رفع الصوت

أندرو ج. نيومان

منذ سبعينيات القرن الماضي، العديد من "الأفكار الكبيرة" التي ساهمت في التطور الفكري في الدراسات الشرق أوسطية والإسلامية وساعدت في تحدي مثل تلك الأمثلة التحليلية المسيطرة آنئذ، كـ"نظرية التحديث" و"الاستشراق"[١]، وجدت أصولها في مكان آخر خارج الحَقل.

ولليقين، فقد صوّرت السنوات الأولى لذلك العقد بعض الجهود، المتولدة ذاتياً كما يبدو، في فرعي الولايات المتحدة والمملكة المتحدة من هذا الحقل الهادفة لتحدي المقاييس التحليلية والحِكَم التقليدية السائدة آنئذٍ في هذا الميدان. فظهرت بعض الدوريات والمجلات البارزة، ولو أن بعضها عاش لِفترة قصيرة، كجزء من هذه العملية.[٢]

لكن جدلياً، فإن حدث الحقل الفكري الأول لذلك العقد – أي نشر كتاب الاستشراق سنة ١٩٧٨ – قد جاء في الحقيقة من الخارج. وكان مؤلفه إدوارد سعيد (ت. ٢٠٠٣)، الفلسطيني الذي تثقف في جامعتي برنستون وهارفَرد، عضواً آنئذٍ في الهيئة التدريسية في دائرة اللغة الإنكليزية والأدب المقارن في جامعة كولومبيا. وسبق لسعيد نفسه أن تأثّرَ بواحدِ آخر من "الغرباء"، هو الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي من مذهب ما بعد التركيبية ميشيل فوكو (ت. ١٩٨٤)، الذي

كانت كتبه الرئيسية متوفرة بترجماتها الإنكليزية منذ أواخر سبعينيات القرن الماضي.[٣]

وتضمنت المؤلفات المؤثّرة الأخرى التي ظهرت من خارج الحقل في تلك الفترة الترجمة الإنكليزية لعام ١٩٧٣ لكتاب فيرناند بروديل، من عام ١٩٤٩ بعنوان *La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II*، الذي فتح أعين بعض الأكاديميين على مساهمات وتحليلات مدرسة "الحوليات" (أنالز) وكتاب *The Modern World System* من عام ١٩٧٤، الذي كان مؤلفه، عمانوئيل ولرشتاين، عالم اجتماع ومتخصصاً في الدراسات الأفريقية.[٤] وبدأت ترجمات فرنسية لأعمال الاقتصادي المصري سمير أمين بالظهور في تلك الفترة أيضاً، الأمر الذي شجَّعَ تفاعلاً داخلياً مع "نظرية التابعية/ التنمية الناقصة"، أو الحديث الذي تعود أصوله إلى مقامٍ يقع خارج الحقل أيضاً.[٥] وكذلك، فإن أكثر الانتقادات حدةً لكلٍّ من النظام العالمي ونظرية التنمية قد نبعت بدورها من مكان خارج الحقل أيضاً.[٦]

وأصبح المسار الذي ربما اتخذه الحقل نتيجة التفاعل المتواصل مع هذه الأحاديث "الغربية" هو النقطة موضع النقاش: ففي كانون الثاني/ يناير من عام ١٩٧٨ انفجرت تظاهرات الشوارع المناوئة للشاه في إيران. وبعد عام من ذلك التاريخ فرَّ الشاه من إيران وعاد آية الله الخميني إلى البلاد في ١ شباط/ فبراير ١٩٧٩.

مهما كان الانطباع الذي تركته الثورة الإيرانية – والمظهر الديني الذي تبنّته – على إيران وشعبها، ناهيك عن شعوب الشرق الأوسط، فإن تأثيرها على الدراسات الشرق أوسطية كان إشكالياً.[٧] فمن جهة، ربما يبدو الحقل وكأنه عرض حياةً جديدة باعتبار أن المزج بين المقاربة الجوهرية والنظرية التحديثية كما طُبِّقَت في إيران والمنطقة بشكل عام كان قد تكشَّف كليّاً كفكرة بدون استحقاق.

غير أن العديد من الباحثين والمعلقين تبنّوا ببساطة، من جهة أخرى، وفي غمرة اندفاعهم لتقديم تفسيرات وتوضيحات لفشل الحقل في التنبؤ بنهضة الإسلام، أشكالاً متنوعة من نفس أمثلة المستشرقين التحليلية التي كانت موضع تحدٍّ في سبعينيات القرن الماضي. وجاء "انهيار الشيوعية" سنة ١٩٨٩ وحرب الخليج الأولى سنة ١٩٩١ ليقدما تشجيعاً إضافياً لنهضة مثل تلك الأمثلة، مع تلميحات عرضية إلى الأحداث

والاتجاهات المعاصرة.[8]

ويمكننا رؤية إحياء للتحليلات الاستشراقية في حقول البحث التي أصبحت ذات شعبية كافية لتحقيق مكانة "الفرع الدراسي المتخصص" في أعقاب أحداث ١٩٧٩. فالدراسات الشيعية والدراسات الصفوية كلاهما، على سبيل المثال، لم تصبحا مجالات بحث منفصلة إلا في أعقاب الثورة.[9]

فالتوسع الأسّي للدراسات الصفوية خصوصاً بدأ في منتصف ثمانينيات القرن الماضي ونتج عنه رسم حدود حقلٍ متميزٍ إضافةً إلى ظهور عددٍ كبيرٍ من الحقول المتفرعة والنقاشات الثانوية. وتضمنت الأخيرة موضوعات تراوحت بين شؤون المرأة والأسرة إلى التعابير الأدبية الشعبية. ومع ذلك تبقى غالبية مؤلفي فترة ما بعد سنة ١٩٧٩ ممتنّة لفهم للفترة الصفوية – التي تُحدّدُ تواريخها تقليدياً بين ١٥٠١ و١٧٢٢ – يُمكن تَتَبُّعُ أثرها حتى السنوات الأولى من القرن الماضي على الأقل. وما هو أشد بروزاً هو تصوير القرن الصفوي الثاني عموماً، على سبيل المثال، بأنه ابتدأ بتفجّر الإنجازات الثقافية والفكرية في مُناخ من الاستقرار السياسي والعسكري والاقتصادي – المنسوب بصورة وحيدة إلى وجود شاه "قوي" هو عباس الأول (ح. ٩٩٥–١٠٣٩/١٥٨٧–١٦٢٩) – ما كان لينتهي إلا بظُلمة فترة من التعصب الديني الرشدي وسط فوضى عسكرية وسياسية واقتصادية عارمة نجمت عن وجود قيادة "ضعيفة" في المركز. ولا يزال الباحثون في حقل الدراسات الصفوية، بغض النظر عن تخصصاتهم الفرعية، يعتبرون التدهور والسقوط المحتوم للدولة الصفوية أمراً مسلّماً به، وهو أمرٌ لا يزال يتمثّلُ تقليدياً باستيلاء الأفغان على أصفهان سنة ١٧٢٢.[10]

وصول الأعوان

تشير عبارة "دراسات الأعوان" إلى أهمية المجموعات "التابعة" في صنع التاريخ. وتُحدَّد الأخيرة عادةً باحتوائها للطبقات الدنيا من المجموعات الحضرية والريفية، الذين يشكلون الأكثرية في أي مجتمع، مع أنه يُقالُ عموماً إن العبارة تشير إلى كل من هم من غير النخبة، بما في ذلك النساء. فالحديث يركّز في أغلب الأحيان على

حالات من الاحتجاج الاجتماعي باعتبارها نقاطاً يجعل فيها "الأعوان" "صوتهم" مسموعاً ردّاً على تلاعب النخبة، أو حتى بصورة مستقلة عنها.

وينظر الفهم التقليدي لأصول هذا الحديث إلى أعمال الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (ت. ١٩٣٧)، لكنه يلاحظ أن مفهوم "التاريخ من تحت"، والذي منه اشتُقت دراسات الأعوان كما قيل، كان موجوداً منذ ستينيات القرن الماضي على الأقل، مترافقاً مع ظهور كتاب *The Making of the English Working Class* (**صنع الطبقة العاملة الإنكليزية**) (١٩٦٣) الذي كتبه إدوارد ب. طومبسون (ت. ١٩٩٣).[١١] وبينما أخذت حقول أخرى علماً بأعمال باحثين من مثل غرامشي وطومبسون، لكن الدراسات الشرق أوسطية لم تتأثَّر كثيراً بتلك الدراسات قبل عام ١٩٧٩.[١٢]

إنه لأمر مفهوم عادةً بأن "دراسات الأعوان"، كحقلٍ مُسمّى ومتميز، قد ارتقت إلى مصاف الشهرة بين مؤرخي شبه القارة [الهندية] في أواخر سبعينيات القرن الماضي. فمع بداية عام ١٩٨٢، وبإشراف راناجيت غوها على التحرير، بدأ مكتب مطبعة جامعة أوكسفورد في نيودلهي بنشر أجزاء من سلسلة "دراسات الأعوان: كتابات في تاريخ ومجتمعات جنوب آسيا". وبحلول عام ٢٠٠١ كان أحد عشر جزءاً فيها أكثر من ٤٧ مقالة قد ظهرت إلى الوجود. وفي سنة ١٩٨٨ شارك غوها في تحرير جزء وحيد حمل عنوان *Selected Subaltern Studies* (**مختارات من دراسات الأعوان**) بتقديمٍ من سعيد نفسه. وفي العام ١٩٩٧ قام غوها بتحرير *A Subaltern Studies Reader* (**القارئ في دراسات الأعوان**)، وفي سنة ٢٠٠١ نشر دافيد لودِن كتابه *Reading Subaltern Studies* (**قراءة في دراسات الأعوان**)، وضمّنه ملحقاً ذكر فيه محتويات الأجزاء العشرة الأولى في السلسلة.[١٣]

وانتشر الاهتمام بالأعوان من خلال دراسات العالم الثالث على الأقل. ففي تسعينيات القرن الماضي تمَّ تأسيس مجموعة دراسات الأعوان في أمريكا اللاتينية،[١٤] وجذب التحليل الذي قام عليه انتباه الباحثين في دراسات الشرق الأوسط. ومن المساهمين البارزين في نقاشات حديث "الأعوان" ظهر، على سبيل المثال، آصف بيات ومؤخراً جون تشالكرافت. وتمَّ عرض أعمال هذين المؤلفين بالإضافة إلى أعمال آخرين في

الجزء الذي حمل عنوان *Subaltern and Social Protest* **(الأعوان والاحتجاج الاجتماعي)** من تحرير ستيفاني كرونين، ونُشر سنة ٢٠٠٨.

وكان في الدراسات الشرق أوسطية أن تبيَّنَ، كما كانت الحالة في دراسة شبه القارة، أن الفترة "الحديثة" هي التي شغلت أولئك الباحثين عن الأعوان.[١٥] ففي الجزء الذي حررته كرونين، على سبيل المثال، لا يوجد سوى مقالتين من المقالات الاثنتي عشرة تناولتا أحداث واتجاهات فترة ما قبل القرن التاسع عشر؛ ولم تتناول أيٌّ من الأوراق الثلاثة الخاصة بإيران فترة ما قبل القرن التاسع عشر من التاريخ الإيراني. وكذلك، فإن أمثلة قليلة على الاستعانة بمقاربة "التاريخ من تحت" في الدراسات الشرق أوسطية ركّزت، كما هي الحال مع مقالات كتاب كرونين، على الجانب "الحديث" أو العصري.[١٦]

"أصوات من تحت" صفوية

إن انشغال الدراسات الصفوية في الغرب بالجانب الحضري حتى هذا التاريخ يدين بنفسه إلى اتّكالٍ زائد على وفرة المصادر المتعددة المتوفرة باللغات الغربية المعاصرة. وتتضمن هذه المصادر روايات أنتجها رحّالة أوريبون غالباً ما كانوا يتكلمون هم أنفسهم القليل من الفارسية وأمضوا معظم أوقاتهم في العاصمة أصفهان، إضافةً إلى موادّ تولدت من عمل إرساليات وفعّاليات سياسية وتجارية غربية، قامت في معظمها على مصادر ذات أساس حضري.

ومع أن إيران بقيت مجتمعاً ريفياً عموماً على مدى القرنين المخصصين تقليدياً للفترة الصفوية، إلا أنه يصح القول، مع ذلك، إن المدن الإيرانية شهدت نمواً واضحاً في حجمها وتعقيداتها خلال هذه الفترة ولا سيما خلال القرن السابع عشر.[١٧]

وكان المشهد الحضري مشهداً "حيوياً"، وأصوات الأعوان الحضرية مسموعة، حتى ولو بشكل غير مباشر، منذ السنوات الأخيرة لعهد عباس الأول على الأقل. وتشهد "الفرمانات" (المراسيم الملكية) التي صدرت خلال تلك الفترة ومنحت

تنازلات وامتيازات لمختلف أنواع النقابات، على سبيل المثال، على توسّع المجتمع الحضري في تلك الحقبة، وعلى النمو المضطرد في قوة هذه النقابات إضافةً إلى الأزمات الاقتصادية. وكانت فرمانات ٩٩٩/ ١٥٩٠ و١٠٢٢/ ١٦١٣ التي منحت تنازلات ضريبية قد تمّت صياغتها في مسجد عمادي الشهير في كاشان.[١٨] كما تمّت في سنة ١٠١٤/ ١٦٠٦ كتابة فرمانٍ في مسجد الجمعة في يزد، استجابةً لاحتجاجات متكررة، أبطل ضريبة كانت مفروضة على نقابة النسّاجين في المدينة. وكان النسّاجون قد أصبحوا في تلك الفترة قوةً كبيرةً جداً في البلاد.[١٩]

أما في العاصمة أصفهان نفسها، فيضم مسجد الشاه نصاً لفرمان ١٠٣٥/ ١٦٢٥ الذي يخفِّض الضرائب على صُنّاع الحبال وآخر، يعود تاريخه إلى ١٠٣٨/ ١٦٢٨، يخفّض الضرائب على نقابات أخرى مُسماة. ويخفّض فرمان ١٠٣٨/ ١٦٢٩ الموجود في نفس المسجد الضرائب على جملة من التجار الآخرين، من بينهم الحلاقون.[٢٠]

ويشهد على اهتمام النخبة المعاصرة بالانزعاج الذي كان يظهر بين التجار الحضريين والفنانين وعناصر الحرفيين، وبشكل خاص الأوربيون الذين لاحظوا أثناء زياراتهم لإيران في أربعينيات القرن الحادي عشر الهجري/ ثلاثينيات القرن السابع عشر الميلادي، أن عباساً الأول، بعد أن تملكه الخوف من أنشطة بعض مقاهي أصفهان – التي رعاها الفنانون والشعراء والموسيقيون والقصّاصون والمتصوفة –، أوفد رجال دين لمراقبة نشاطاتها وإلقاء الخطب [يوم الجمعة] أو إمامة الناس في الصلاة.[٢١]

وتزامنت فرمانات أصفهان الثلاثة، هي واهتمام الشاه بنشاطات المقاهي، مع التغييرات التي تعلقت بالتعابير الروحية لدى الأنظمة الدنيا، ولا سيما ظهور أسلوب صوفي ذي أساس حضري، والتقدير المهدوي الممنوح لأبي مسلم (ت. ١٣٧/ ٧٥٥)، الوكيل الإيراني العلوي للحركة العباسية في خراسان. ولم يكن هذا النوع من التقليد جديداً في إيران أو في الفترة الصفوية، ولكن ظهوره في خلفية حضرية في أوائل القرن السابع عشر يمكن أن يتحدّد بظهور مقالات بين عامي ١٠٣٦/ ١٦٢٦ و ١٠٣٨/ ١٦٢٩ تهاجم تبجيل أبي مسلم.[٢٢]

أزمات اقتصادية – اجتماعية وسياسية في عهود خلفاء عباس الأول

ما إن توفي عباس الأول وتولى حفيده صفي (ح. ١٠٣٨-١٠٥٢/ ١٦٢٩-١٦٤٢) الحكم من بعده مباشرةً حتى انفجرت ثورة مهدوية في جيلان، المحاذية لقزوين، اجتذبت الآلاف ورافقتها أعمال نهب واسعة الانتشار في المنطقة. وكان استهداف المشاغبين لمستودعات التجار وتلك العائدة للملك المحتوية على الحرير، السلعة الخاصة بالتصدير ذات القيمة العالية، بشكل خاص قد أوحى بوجود بُعْدٍ اقتصادي للثورة.[٢٣]

وخلال أشهر أيضاً تم اكتشاف تورط ابنٍ لعباس، مع أفرادٍ آخرين من الأسرة المالكة وشخصيات عديدة من رجالات البلاط، في مؤامرة للإطاحة بصفي، وأُعدموا جميعاً.

وفي حزيران/ يونيو ١٠٣٩/ ١٦٣١، أي بعد سنتين من تولي صفي الحكم، قام صهرٌ لأحد قادة الجيش الصفوي يُدعى درويش رضا بثورة في العاصمة السابقة للصفويين، قزوين. وأعلن رضا نفسه "صاحب الزمان"، وهو لقب يحمل إشارة شيعية مميزة إلى الإمام الثاني عشر في الغيبة ويُذكّرنا، عند اجتماعه مع حديث صوفي علني، بجوانب من الألفية الصفوية التي سادت خلال السنوات الأولى من القرن السادس عشر. وقبل سحقهم أُجبر المتمردون على التراجع والانسحاب إلى المقام المشهور في المدينة، حيث كانت توقعات "المهدي" الدعي بخصوص الإحياء الوشيك لراعي المقام السيد المتوفى قد اجتذبت جمهوراً لا بأس به. وكذلك شكلت الاهتمامات المادية قضيةً في هذه الثورة كتلك التي كانت في جيلان.[٢٤]

وفي العام ١٠٤١/ ١٦٣٢ تمت إزاحة أعضاء تحالف الوزراء ورجال الدين الموالين لجد صفي، عباس، من مراكز النفوذ في البلاط – بعضهم بالقوة – وجرت تصفية من تبقى من المنافسين المحتملين للعرش وتعيين رئيس جديد للوزراء هو سارو تقي سنة ١٠٤٤/ ١٦٣٤.

لم يتباطأ أعداء الصفويين في استغلال الفرصة من أجل تحقيق مكاسب على الأرض وفرتها لهم هذه الانتفاضات. فخلال الأشهر الستة الأولى من ولاية صفي احتل العثمانيون همدان وهاجموا بغداد. كما احتلوا تبريز لفترة وجيزة سنة ١٠٤٥/ ١٦٣٥. وفي العام ١٠٤٨/ ١٦٣٨ استولى المغول على قندهار، واستولى العثمانيون

على بغداد وعلى مدينتي المقامات الشيعيتين النجف وكربلاء. كما ابتدأ الأوزبكيون ما سيبلغ إحدى عشرة غزوة لتخوم أراضي الصفويين الشرقية خلال عهد صفي، ونهب البرتغاليون مدينة قِشْم على الجزيرة التي تحمل الاسم نفسه في الخليج. واضطر الصفويون للاعتراف بفقدانهم شرقي العراق بموجب "معاهدة زوهاب" التي وقعوها مع العثمانيين في أيار/ مايو ١٠٤٩/ ١٦٣٩.

أما مركز الدولة فقد سبق له أن أصبح في حالة مالية مريعة: مبالغ مالية كبيرة كانت قد دُفِعَت لرجالات القصر والأقاليم لضمان قبولهم بتولي صفي للحكم. ثم أن العراقيل التي واجهت التجارة البرية بين الشرق والغرب خلال حروب العثمانيين وتدهور العائدات من الحرير التي تزامنت كلها مع ثورة جيلان جعلت أمر إعادة التفكير بالأمور المالية وتنظيمها شيئاً ملحّاً. فألغي مشروع عباس الأول لتحويل مياه نهر قارون لتمرّ عبر العاصمة، وكذلك قانون ١٠٢٧/ ١٦١٩ لاحتكار البلاط تجارة الحرير؛ والقرار الأخير جاء ردّاً على "هدية" مالية كبيرة من جماعة تجار العاصمة الأرمن كانت الحكومة بحاجة ماسة إليها. وتحرك الوزير الأكبر، سارو تقي، عند تعيينه في منصبه لتأكيد السيطرة المركزية على أراضي الدولة في إقليم فارْسْ، وتدقيق تدفق الضرائب إلى المركز، ومراقبة إنتاج الحرير في منطقة قزوين عن كثب، ورفع مستويات الضريبة في مختلف أنحاء المملكة.[٢٥]

وتواصلت الدسائس والمكائد متسارعةً بين النخبة الحاكمة في السنوات التي أعقبت وفاة صفي مباشرةً وتولي ولده الحكم باسم عباس الثاني (ح. ١٠٥٢–١٠٧٧/ ١٦٤٢–١٦٦٦). ففي سنة ١٠٥٥/ ١٦٤٥ وقع انقلاب في القصر في النهاية وضع حداً لوزارة سارو تقي، وقُتل الوزير نفسه، وجاء إلى السلطة ترتيب نخبوي جديد تكوّن من عناصر سبق لها أن هيمنت على البلاط في السنوات الأخيرة من حكم عباس الأول.

كما شهدت السنوات نفسها استفحال مسألة تدفق النقد. ففي وقت مبكر من ذلك القرن كانت كل من شركة الهند الشرقية الإنكليزية (EIC) وشركة الهند الشرقية الهولندية (Vereenigde Oost-Indiische Compagnie, VOC) المُشترين الرئيسين للحرير الإيراني، إلا أنهما كانتا تشتريان الحرير من أمكنة أخرى في ذلك الوقت بأسعار

أرخص. ثم أقدمت كل من شركة الهند الشرقية الإنكليزية، التي توقفت عن شراء الحرير الإيراني سنة ١٠٥٢/ ١٦٤٢، والشركة الهولندية، التي لم تشترِ أي حرير بين عامي ١٠٥٥/ ١٦٤٥ و١٠٦١/ ١٦٥١، على تحويل أرباحهما التجارية بالكامل إلى نقدٍ كانتا تقومان بتصديره، وذلك بمساعدة من التجار الأرمن المحليين والتجار الهنود (البانيان) واليهود. فقام وزير عباس الثاني الجديد، خليفة سلطان (ت. ١٠٦٤/ ١٦٥٤–١٦٥٥)، بتعويم (أو تخفيض قيمة) العملة سنة ١٠٥٥/ ١٦٤٥ وحوالي ١٠٥٨/ ١٦٤٨ بأمل إنعاش التجارة، وشنّ حملة لتحويل الأقليات إلى الإسلام.[٢٦] ثم قام الهولنديون بتخفيض جديد لمشترياتهم من الحرير الإيراني بعد سنة ١٠٦٣/ ١٦٥٢ بالرغم من المعاهدة التي وقعوها مع إيران في تلك السنة وتعهدوا فيها بزيادة مشترياتهم وخفض تدفق النقد.

واستفحلت أزمة النقد أكثر بالشتاء القاسي لعام ١٠٦٤/ ١٦٥٤–١٦٥٥، الذي امتاز هو نفسه بمجاعة شديدة وتضخم مالي واسع الانتشار. وتوفي الوزير خليفة سلطان في نفس ذلك الشتاء وخلفه محمد بك الذي بذل جهوداً إضافية لخفض مستوى تدفق النقد. وكان محمد بك، مثل سلفه، أرمنياً تحول إلى الإسلام. وقد تحرك ضد مجموعة الأقليات التي ارتبطت بتجارة تصدير النقد – ولا سيما التجار الأرمن واليهود المحليين – محاولاً تحويل الأخيرة إلى الإسلام وطرد الأولى من المدينة نفسها، وذلك لفرز تلك العناصر المحلية المتورطة أكثر من غيرها في تصدير النقد وجعلها كبش فداء للمعاناة الاقتصادية السائدة.[٢٧] وفي العام ١٠٦٤/ ١٦٥٩ جرى تنفيذ مسح ضريبي جديد وأقدم الوزير على خفض بعض النفقات العسكرية.

الصراع الروحي

توفر مواد المصادر شهادة على جهود المركز المبذولة للتعامل مع الآثار العملية لهذه الأزمات على النسيج الاجتماعي. ففي العام ١٠٤٦/ ١٦٣٦ صدرت أربعة فرمانات تُخفِضُ الضرائب المفروضة على شرائح مجموعات متنوعة، ومنها النقابات وفقراء المناطق الحضرية؛ بينما ترفع الضرائب في الوقت نفسه على شرائح أخرى، ولا

سيما جماعة الأرمن، بهدف السماح للحكومة بتخفيض الضرائب على الجماعات الأولى.[٢٨]

وكذلك أقدم البلاط على محاولة شد انتباه الجمهور إلى أمور أخرى. فجرى "رفع مستوى" مناسبات الدولة في ذكرى استشهاد الإمام الثالث الحسين، في كربلاء في شهر محرّم سنة ٦١/ ٦٨٠، خلال هذه الفترة، طبقاً لمشاهدات الزوار الأوربيين، وذلك من خلال تكريس اهتمام خاص بتنظيم المساهمات [المالية] "الشعبية" في نفقات هذه المناسبات. كما بُذِلت الجهود لتوسيع ارتباطات البلاط بالمؤسسة الدينية وتحديد اقترانه بالثقافة الفارسية.[٢٩] ومن الممكن أيضاً اعتبار حملات كبش الفداء العديدة التي شنها البلاط ضد الأقليات، المذكورة أعلاه، بمثابة جهود لمقاومة الآثار العملية للأزمة الاقتصادية.

وكان صفي، خليفة عباس الأول، قد واصل سياسة جده في إرسال رجال الدين إلى مقاهي العاصمة. وفي وقت متأخر من خمسينيات القرن الحادي عشر/ أربعينيات القرن السابع عشر قرر الوزير خليفة سلطان إغلاق الحانات وحظر أشكال معينة من الترفيه الذي تقدمه المقاهي، وهي أمور ترافقت مع حملته ضد الأقليات وراحت تشير إلى قلق البلاط المتواصل تجاهها باعتبارها نقاط بؤرية للاضطراب الروحي "الشعبي" المستمر، الذي لقي تشجيعاً بالأزمة في الحالة الاقتصادية. ويشهد على مثل هذه الاضطرابات في هذه الفترة عمليات طرد محمد بك لموظفين محليين أساسيين في عامي ١٠٦٥/ ١٦٥٥ و١٠٦٨/ ١٦٥٧ استجابةً لاحتجاجات من جانب نقابات أصفهان.

جدل مناوئ للصوفية من ستينيات القرن الحادي عشر الهجري/ خمسينيات القرن السابع عشر الميلادي: نافذة على ما هو "شعبي"

كانت فئات عامة الناس معجبة بالحديث الذي اتّبع الأسلوب الصوفي في السنوات التي أعقبت وفاة عباس الأول بنفس القدر الذي كان عليه خلال السنوات الأخيرة من عهده، والشاهد على ذلك تواصل الحديث المناوئ للصوفية بعد هذه الفترة

واستمراريته. بهذا الشكل، نجد في العقدين اللذين ابتدأا سنة ١٠٤٣/ ١٦٣٣-١٦٣٤ - أي إبان عهدي صفي وولده وخليفته عباس الثاني - أن بضعاً وعشرين مقالة كانت قد كُتِبَت في مهاجمة شعبية أبي مسلم والقصاصين الحضريين الذين قيل إنهم يروجون لهذا التقليد، مُبْرِزةً رجلاً مُحدّداً من رجال الدين، هو تقي المجلسي (ت. ١٠٧٠/ ١٦٥٩)، بسبب انتقاداته اللاذعة بشكل خاص.

وكان سارو تقي معادياً بصورة واضحة،خلال وزارته، للمهدوية البديلة القائمة على الأسلوب الصوفي، والتي ظهرت في السنوات الأخيرة من عهد عباس الأول. وانقطعت العلاقات بين البلاط وبعض كبار رجال الدين من زمن عباس الأول ممن كانوا متعاطفين مع أسلوب البحث الصوفي، وتمّ تعيين رجال دين من مستوىً متوسط ممن كانوا معادين لتلك العقائد والممارسات، من مثل علي نقي كَمرائي وحبيب الله الكَرَكي، وكلاهما معروفان بعدائهما المكشوف للصوفية، في مناصب دينية رئيسية. ولا شك في أن حضورهما في البلاط قد شجَّعَ إنتاج المزيد من المقالات المناوئة للصوفية.

وبالمقابل، فقد أقدم البلاط إبان وزارة خليفة سلطان، الذي خلف سارو تقي، على التواصل مع ممارسي النموذج الصوفي من الزهد والتقوى كجزء من الاستراتيجية الأشمل لاستحضار الحركات الروحية المعاصرة الأكثر راديكاليةً وجعلها تحت تأثير، إن لم يكن سيطرة، البلاط من أجل الحد من أي أخطار قد تتهدد استقرار المملكة عموماً، والعاصمة بشكل خاص. فبعد وفاة كَمرائي، شيخ الإسلام في أصفهان، سنة ١٠٦٠/ ١٦٥٠، والصدر الكَرَكي (رئيس المؤسسة الدينية من ناحية عملية) سنة ١٠٦٣/ ١٦٥٢-١٦٥٣، قام عباس الثاني، سنة ١٠٦٥/ ١٦٥٤، باستدعاء تقي المجلسي نفسه وزميله الذي يشبهه في عقليته فيض الكاشاني (ت. ١٠٩١/ ١٦٨٠)، اللذين اشتهرا بميلهما إلى البحث الفلسفي والعرفاني، إلى البلاط كجزء من هذه العملية.[٣٠]

غير أن المجادلات الانفعالية واصلت تسارعها. وبالفعل، وبدءاً من ستينيات القرن الحادي عشر الهجري/ خمسينيات القرن السابع عشر الميلادي، بدأ كتاب المقالات المناوئة للصوفية يركزون هجومهم على مجموعات صوفية محددة وعلى عقائدهم

وممارساتهم التي زُعِمَ أنها غير أرثوذكسية. وسبق للمؤلفين أن جمعوا في البداية بين هذه التهجمات وتلك التي تناولت تبجيل أبي مسلم. ثم أصبح كتاب المقالات مهتمين تدريجياً بمجموعات صوفية محددة وبمعتقدات ونشاطات أفرادها "المتطرفة".

وتوضح ثلاثة نصوص أُنتِجَت في تلك السنوات هذا المَيل. أولها باللغة الفارسية بعنوان **حديقة الشيعة**، الذي كان تاريخاً للإسلام وللشيعية الاثني عشرية، على الرغم من نسبته إلى أحمد بن محمد الأردبيلي (ت. ٩٩٣/ ١٥٨٥)، كُتِبَ في دكّن سنة ١٠٥٨/ ١٦٤٨، وجرى إدخال فقرات هجاء وحشرها فيه تناولت تقليد أبي مسلم والصوفية. وتضمن الهجوم على الصوفية هجوماً شرساً على عقائد وممارسات إحدى وعشرين مجموعة صوفية لم يسبق لها أن كانت موضع هجوم في الأدب المناوئ لأبي مسلم الذي جرى إنتاجه حتى تلك الفترة.[٣١]

واتُّهِمت المجموعات المحددة بالاعتقاد بمثل تلك العقائد الإلحادية كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود. وقيل إن بعضها كانت مشركة، أي زعمت الشراكة مع الله، بينما قيل إن بعضها آمنت بالتجسيم والجبر وزعمت بلوغ مرحلة الكشف والكرامات، وأنها رفضت سلطة علماء الدين وعلم الكلام الرسمي لمصلحة علم الباطن. واتُّهِمت مجموعات أخرى بالتخلي عن بعض الممارسات المفروضة كالصلوات اليومية والصوم والحج، وبارتداء ألبسة غير مناسبة كالصوف وقبعات اللباد وألبسة صفراء اللون، وبمصاحبة المجانين.

ونسب المؤلف إلى هذه المجموعات أيضاً ممارسات كانت شاذة بكل وضوح، إن لم تكن منحرفة، وذات طبيعة جنسية بصورة أساسية، كالزنا واللواطة ومعاشرة الغلمان أو المبتدئين في الصوفية. وقال المؤلف، على سبيل المثال، إن الوصلّية كفّرت أي فرد منها يرفض عروضاً من فرد آخر، بينما وصفت الفرد الذي يقبل بها بالوصول إلى مرتبة الولاية (أو الصحبة مع الله). كما اتُّهِمت هذه المجموعات بممارسات غير سليمة كشرب الخمر والرقص والغناء والاختبار الروحي، أي الاستماع للشعر أو الموسيقى والمشاركة في تجمعات يحدث فيها تصفيق باليدين.

كما وقيل إن الإلهامية، على سبيل المثال، ترفّعت عن اتباع علم الكلام ومعرفة العلم الأخروي بهدف دراسة الشعر والطُرَف، والترنّمات، والنغمات، والمطربين،

والغناء والأغاني (السرود). وذُكِر أنهم حفظوا الشعر ذا الميول الإلحادية وزعموا "أننا نتعلم في لحظة كل ما يفهمه العالم (من أهل الظاهر) طوال حياته من القراءة والدراسة والنظر"، وجادلوا بأن الحلال والحرام هما شيء واحد بالنسبة لهم.[٣٢]

وتوحي إشارات المؤلف إلى بعض المجموعات بوضوح أن هذه المجموعات كانت ناشطة في زمنه. ففي مناقشته المستفيضة للمجموعة الأولى، الوحدتية – الذين قالوا بالجبر وزعموا الكشف والكرامات – على سبيل المثال، ذكر المؤلف أنه حضر أحد مجالس هذه المجموعة. أما المجموعة السابعة – المباهية – فقد اتُّهِموا بالسرقة والشذوذ الجنسي. بينما ذُكِر أن بعض الكاملية – المجموعة الرابعة عشرة – دعوا إلى التخلي عن أي محاولة لكسب العيش، وإلى تناول وجبات طعامهم في بيوت غيرهم، والتردد إلى الأسواق لصرف التجار عن أعمالهم، والمشاركة في المجالس حيث يكون هناك تصفيق باليدين ورقص وغناء والترويج لمعاشرة الغلمان. واتُّهِمت المجموعة الثامنة عشرة – الجوريّة – بالاستدانة والحصول على القروض ثم التخلف عن سدادها إضافةً إلى السرقة.

ولاحظ المؤلف، عندما ناقش المجموعة العشرين، الجمهورية، أنه كان من المقبول الإقرار بوجود مجموعتين صوفيتين في الأصل – الحلولية والاتحادية – إلا أن معظم الفروع التي تفرعت عن هاتين المجموعتين كانت قد انقطعت وأن معظم متصوفة زمانه كانوا من مجموعة الجمهورية. وذكر أن هؤلاء اعتقدوا بأن ثمة شيء ما من الإلهي موجود داخل كل شخص، وأن لحم الخنازير والكلاب طاهر. كما اعتقدوا بممارسة الجلوس في عزلة لمدة أربعين يوماً. ولاحظ عند وصفه للمجموعة الحادية والعشرين، الزرّاقية، أن عناصر من المجموعة الثامنة عشرة – الجوريّة – قد انضمت إلى الزرّاقية "في زماننا"، كما يقول، من أجل خداع العوام. وذكر حول الزرّاقية أن "بعضهم يذهبون إلى بيوت أناس ضعاف العقول ويغرونهم... وبعضهم يذهبون إلى دكاكين أهل البازار ممن يجهلون أحكام الدين، فيجلسون أمامهم ويتمكنون من خداعهم بنقاشاتهم". كما اتُّهِمت مجموعة الزرّاقية برفض سلطة رجال الدين وسلطة الأسياد (المتحدرين من النبي) والترويج لمعاشرة الغلمان والرجال، والرقص، والغناء، والسماع، والغياب عن الوعي [أي الاغماء]، والتصفيق باليدين.

وفي العام ١٠٦٠/ ١٦٥٠ ظهرت مقالة قصيرة باللغة الفارسية بعنوان **صلوات الشيعة**. وربما كان المؤلف شخصاً يدعى مير لوحي (ت. بعد ١٠٨٣/ ١٦٧٢)، برز في مهاجمته المادية والكلامية لتقي المجلسي. ومع أن هذا الهجوم كان في الأساس ضد تقليد أبي مسلم، إلا أن المؤلف خاطب وأدان، بصورة خفية، الغناء والتصفيق باليدين، والدوران في المكان، والغياب عن الوعي الذي مارسته الزرّاقية، المجموعة الحادية والعشرون في كتاب **الحديقة** السابق. وبالفعل، فإن إشارة مير لوحي إلى هذا الكتاب، وإلى مؤلفه المتوفى منذ مدة بعيدة، تساعد في تحديد تاريخ ظهوره بما في ذلك الأقسام المناوئة للصوفية التي تمت مناقشتها أعلاه. ويحدد مير لوحي عبارة "هذا الوقت"، في سياق المقالة، بالفترة بين ١٠٥٠/ ١٦٤١- ١٦٤٢ و١٠٦٠/ ١٦٥٠، ويذكر أن العديد من معاصريه من علماء الشيعة، ومنهم كَمرائي والكَرَكي، قد أصدروا فتاوى تدين أفعال الزرّاقية.[٣٣]

وفي وقت ما قبل وفاة تقي المجلسي سنة ١٠٧٠/ ١٦٥٩، كتب محمد طاهر قُمّي (ت. ١٠٩٨/ ١٦٨٧) مقالة قصيرة بالفارسية أيضاً بعنوان **الرد على الصوفية (ردّ صوفية)**. ومثل كتاب **الحديقة**، الذي قبل هذا المؤلف بتأليفه من قبل الأردبيلي، فقد تكونت المقالة من قسمين يهاجمان الصوفية عموماً ويشجبان عقائد وممارسات عشرين مجموعة صوفية محددة. فيما عدا ذلك، فإن مداخل أسماء وعقائد وممارسات المجموعات العشرين كانت أقصر، لكنها نسخ تامة عن المداخل الخاصة بالقسم المطابق لها في كتاب **الحديقة**، وهو ما يوحي بأن محمد طاهر كان مؤلف تلك الأقسام في الكتاب الأقدم عهداً.[٣٤]

إن مقارنة توصيفات القمّي العديدة لعقائد وممارسات المجموعات المحددة الواردة في القسم الثاني من مقالة **الرد** مع تلك التي وردت في كتاب **الحديقة** السابق تعيد لفت الانتباه. فالمدخل الثالث للقمي بعنوان "الشمراخية" (السادس في **الحديقة**) ليس سوى الأسطر السبعة الأولى من مدخل **الحديقة** حول ممارسات المعاشرة الشاذة. وكذلك فإن المجموعة الخامسة عند القمّي هي عبارة عن نسخة كربونية مفترضة للمجموعة التاسعة في **الحديقة**، أو الحالّية. فالمؤلفان يدينان المشاركة في التصفيق باليدين، والسماع، والرقص، والعزف بالآلات، والغياب عن الوعي، حيث ذُكِر أن

الأخير يؤثّر في التقرّب إلى الله. أما مدخل القمّي للمجموعة السابعة عشرة، الإلهامية، فهو نسخة مختصرة من المدخل الخامس عشر في **الحديقة**. وكلاهما ركّزا على حب أعضاء المجموعتين للموسيقى والغناء على حساب الدراسات الدينية.

ومع أن العديد من الإشارات إلى نشاطات المجموعات المتنوعة في مقالة القمّي المختصرة قد جُبّتْ واقتُطعَتْ، إلا أن العديد من مثل هذه الإشارات قد بقيت وحافظت على وجودها. فالزرّاقية أخذت رقم عشرين عند القمّي وواحداً وعشرين في **الحديقة**، وكانت المجموعة الأخيرة التي يرد ذكرها في العملين. وكانت معظم مداخل القمّي متوفرة في العمل الأقدم في التأليف. ولم يذكر القمّي الزرّاقية في البازار كما فعل كتاب **الحديقة**، لكنه أشار إلى نشاطاتهم في زمنه. غير أن مقالة **الرد** فصّلت – كما فعل كتاب **الحديقة** بإطنابٍ أكبر – في حبهم للسماع والرقص وأشكال التعابير الموسيقية الأخرى، وارتدائهم قبّعات اللباد والشالات العسلية اللون. وذكر القمّي أيضاً، بصورة مشابهة لما فعله مؤلف **الحديقة**، ما ادّعوه من ممارستهم الكشف والكرامات وبُغضهم للعلماء.

خلاصة وخاتمة

من خلال تأكيدها على الفترة الحديثة تبدو دراسات الأعوان أقل ملاءمةً من مقاربة "التاريخ من تحت" للمؤرخين الاجتماعيين البريطانيين كي تساعد في فكّ تشابك أيٍّ من الحقائق القابلة للتمييز والإدراك مع الحديث الصوفي. وكان هؤلاء المؤرخون قد بهرتهم فترة ما قبل الحداثة فعاينوا العالمين الديني والاجتماعي – السياسي واعتبروهما كقطعة أو خاصية أساسية من خصائص ما قبل الحداثة، وشعروا بالارتياح مع الدليل غير المباشر بنفس المقدار الذي شعروا فيه مع المباشر.

وبالمقابلة مع دراسات الأعوان الحديثة، فإن أي مواد لمصادر أولية باقية أوجدتها الطبقات الدنيا من الريف والحضر من فترة ما قبل الحداثة تميل لأن تكون ضئيلة بالفعل. ففي هذا المجال، وحتى تاريخه، فإن المعلومات المتعلقة بمعتقدات وممارسات المجموعات الصوفية التي تمت مناقشتها أعلاه تبقى مستقاة من مصادر معادية بصورة أساسية، وثمة موازاة بينها وبين المعلومات المتوفرة حول مجموعات

كالرانترز (Ranters) في إنكلترة القرن السابع عشر. لكن الرانترز قد اجتذبوا بعض الاهتمام البحثي على الأقل.[35] أما الباحثون في الحديث الديني من الفترة الصفوية فقد اقتصر اهتمامهم، بالمقابل، على أصوات النخبة وتجاهلوا تلك الأصوات التي تم تصويرها في الحديث المناوئ للصوفية من تلك الأيام[36]، ولم يتابعوا الإشارات إلى تلك الأصوات "من تحت"، لا ريفياً ولا حضرياً، حتى في الحالات التي كان فيها ثمة ما يشهد عليها في المصادر الأولية غير الدينية المعاصرة.[37]

وكما هو مذكور في المصادر المُشار إليها هنا، فقد وُجِّه الاتهام إلى الرانترز البريطانيين بالاعتقاد بعقائد غير رشدية ومناوئة عموماً للعقائد والممارسات القائمة، ومنها الاعتقاد بأن الأفعال التي تعتبر تقليدياً أفعالاً آثمة هي ليست كذلك بسبب الحلول الإلهي فيها. فإذا لم يتضح إلى أي مدى يمكن تحديد التفاصيل الفعلية لعقائد وممارسات المجموعات الصوفية من الفترة الصوفية، ناهيك عن أي تغييرات طرأت عليها خلال هذه الفترة، بالاعتماد فقط على الدليل غير المباشر المتوفر – فهل يستطيع المرء الاستنتاج من غياب الهجاء الموجه إلى أبي مسلم، بدءاً بالرد للقمّي، على سبيل المثال، بأن الممارسين المعاصرين لأسلوب البحث الصوفي أنفسهم كانوا قد تخلوا عن التركيز عليه؟ – فإن طبيعة الحديث "الصوفي" المناوئة لما هو قائم تصبح ذات دليل واضح. إن مؤلفي الرسائل الثلاث المذكورة أعلاه قد سلطوا الضوء على الأنظمة البديلة المميزة لعقائد وممارسات هذه المجموعات، إضافةً إلى المصادر البديلة التي افترضها أفرادها كقاعدة يقوم عليها العلم. وكانت بعض المجموعات المذكورة في كتاب **الحديقة** قد رفضت العلم الرسمي: فالإلهامية كانوا يتكبرون على دراسة العلم الرسمي لصالح اللجوء إلى صور العلم الباطنية، بما فيها دراسة الشعر والغناء. بينما اعتقدت مجموعة الجمهورية، التي زُعِمَ أنها كانت أنشط المجموعات في الفترة الصفوية – وبصورة مشابهة للرانترز –، بأن ثمة شيء من الإلهي موجود داخل كل واحد.

ويبدو أنّ اللجوء إلى مثل مصادر العلم البديلة قد شجّع البعض منهم على التخلي عن بعض الأعمدة الأساسية للدين كالصلاة والصوم والحج إضافةً إلى ممارسة صور متنوعة أخرى من السلوك والاعتقادات أكثر تطرفاً، ورفض المؤسسات القائمة التي

آمنت بالمعتقد والسلوك الرشديين، وبدورها المرجعي، لكن ليس من قبيل المصادفة، في تحديد تعريف وممارسة ما آمنت به. وهكذا فقد اتُّهِمَت الزرّاقية، المجموعة التي نشطت بوضوح إبان تلك الفترة، بممارسة صلاة ذات سلوك متطرف وبرفض سلطة رجال الدين والأسياد، إضافةً إلى محاولاتها الناشطة لخداع العامة.

وللتأكُّد، فإن بعض الاتهامات الأروع جُمِعَت ضد المجموعات التي ذكر مؤلفو النصوص الثلاثة المذكورة أعلاه أن لها تاريخاً[٣٨]، وأن تكرارها عبَّر بوضوح عن محاولة لتلطيخ صورة مجموعات الفترة الصفوية وتشويهها بمعتقدات الماضي غير الرشدية.

وأيّاً تكن حقيقة معتقدات وسلوك مجموعات القرن السابع عشر هذه، فإنّ من الممكن، في الحد الأدنى على الأقل، الاتفاق على أن هذه العناصر كانت تسعى، وسط ثورات اجتماعية – سياسية عموماً، واقتصادية خصوصاً، إن لم تكن قد لقيت تشجيعاً منها، إلى "التخلي عن السلطة التوسطيّة والتفسيرية التي زعمتها العناصر الرشدية طلباً للعزاء والمعنى في علاقة قريبة مباشرة وحاضرة مع الله".[٣٩]

وكان باحثون معاصرون في التقليد الشيعي الأصولي قد زعموا تلك السلطة لأنفسهم. ومن هؤلاء كَمَرائي والكَرَكي اللذان شغلا مناصب أساسية في البلاط في تلك الفترة، وسبق أن أشرنا إلى عدائهما لهذا النوع من البحث والاستقصاء. وقدمنا رأياً في مكان آخر بأن نفس السلطة قد تمسكت بها شخصيات من الإخباريين المعتدلين كفيض الكاشاني وتقي المجلسي، وكلاهما تمسكا بصورة منتظمة بضرورة اللجوء إلى ولاية رجال الدين من شاغلي المناصب والمدربين فيما يتعلق بتفسير العقائد والممارسات اليومية، واستنكرا النشاط الصوفي "الشعبي". ولذلك ليس مدهشاً أن نجد نطاقاً من باحثي تلك الفترة كانوا بصورة مساوية من أصحاب الصخب في شجبهم للحديث "الشعبي" طوال تلك المدة.[٤٠]

الحواشي

١. ظهرت "نظرية التحديث" في الدراسات الشرق أوسطية قبل سبعينيات القرن الماضي بفترة طويلة. انظر على سبيل المثال، دانيال ليرنر، *The Passing of Traditional Society* (نيويورك، ١٩٥٨). الوصفة الاقتصادية الداعمة لنظرية التحديث نجدها مُقدمة في والت روستو (ت. ٢٠٠٣)، *The Stages of Economic Growth* (كمبريدج، ١٩٦٠)؛ وعند غوستاف فون غرونبوم (ت. ١٩٧٢)، **إسلام العصور الوسطى**، الذي كثيراً ما قيل إنه أفضل مثال على مشروع الاستشراق.

٢. يعود تاريخ *Middle East Report and Information Project*، أو(MERIP) التي هي اليوم *Middle East Report* إلى ١٩٧١. وثمة مجلات لم تعد موجودة منها مجلة *Khamsin* (١٩٧٥-١٩٨٦)، و*Review of Middle East Studies* (ستة أعداد نشرت في ١٩٧٥-١٩٩٣)، *Review of Iranian Political Economy and History*، أو(RIPEH) (١٩٧٦-١٩٨١). وظهرت في السنوات الأخيرة من العقد ضمن منشورات جمعية دراسات الشرق الأوسط في أمريكا الشمالية (MESA)؛ وبالمثل لم تعش جمعية دراسات الشرق الأوسط البديلة (AMES) طويلاً.

٣. العديد من هذه الترجمات كانت قيد الطبع قبل فترة طويلة من ظهور كتابات من مثل كولين غوردون، مح. وتر. *Power/ Knowledge: Selected Interviews* (نيويورك، ١٩٨٠) وبول رينبو، مح. *Foucault Reader* (نيويورك، ١٩٨٤). وكانت سياحة فوكو في إيران سنة ١٩٧٨، ثم لقاؤه اللاحق في نفس السنة مع الخميني (ت. ١٩٨٩) في باريس، وتقريظه فيما بعد للثورة أمراً مُشكلاً. حول تقييم تجربة فوكو الإيرانية انظر جانيت آفري وكيفين ب. آندرسون، *Foucault and the Iranian Revolution* (شيكاغو، ٢٠٠٥).

٤. فيرناند بروديل، *La Méditerranée et le mond méditerranéen a l'époque de Philippe II* (باريس، ١٩٤٩)؛ ترجمة سيان رينولدز (لندن، ١٩٧٣)؛ إيمانويل والرشتاين،*The Modern World-System I:* *Capitalist Agriculture* (نيويورك، ١٩٧٤).

٥. عندما تم تأسيس مركز بروديل لدراسة الاقتصاديات والأنظمة التاريخية والحضارة سنة ١٩٧٦ في سوني في بيمنغماتون، كان والرشتاين أول مدير له. وقد تضمنت أعمال سمير أمين ترجمة لكتابه (من عام ١٩٧٠)، *Accumulation on a world Scale* (نيويورك، ١٩٧٤)، وترجمة لكتابه (من عام ١٩٧٣)*Imperialism and Unequal Development* (نيويورك، ١٩٧٧). وكانت نظرية "الاعتماد والتبعية" قد شاعت على يد أندريه غوندر فرانك الذي يكشف كتابه *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (نيويورك، ١٩٦٧) عن اهتمام أيضاً بما يقع خارج نطاق هذا الحقل. وكان فرانك يبني على أعمال اثنين آخرين من "الغرباء" هما راؤول بريبيش وهانز سينغر.

٦. انظر روبرت برينر، "أصول التنمية الرأسمالية: نقد للماركسية السمثية -الجديدة" في مجلة *New Left Review*، ١٠٤ (١٩٧٧)، ص٢٥-٩٢، وهي تبقى قراءات أولية. ويعمل برينر حالياً خبيراً في التاريخ الاجتماعي الأوربي في منظمة UCLA.

٧. عقب الثورة مباشرةً ظهر كتاب بنيدكت أندرسون، *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (لندن، ١٩٨٣)، وهو كتاب آخر مؤثّر من خارج الحقل. وأشكر جيني غارثويت لتذكيري بهذا العمل. وكان أندرسون قد قرن نفسه بحذر بدراسات شرق آسيا. ومع أننا يمكننا القول إن مساهمات أندرسون كانت ذات أثر أكبر لاحقاً، إلا أنه ظهر في السنة نفسها كتاب أندرو واتسون، *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (كمبريدج ونيويورك، ١٩٨٣). وتميز هذا الكتاب باهتمامه الخاص بالاجتماعات السنوية لمنظمة MESA أثناء سنوات الطبع، حيث فهم البعض أنه يقترح أن الرعي الجائر هو سبب فشل تحول الشرق الأوسط إلى التصنيع.

٨. انظر يحيى سدوسكي، "الاستشراق الجديد والجدل الديمقراطي"، *Middle East Report*، ٨٣ (١٩٩٣)، ص١٤-٢١، ٤٠. أعيد نشرها في كتاب جويل بينين وجو ستورك، مح.، *Political Islam: Essays from (MER)* (بيركلي، ١٩٩٧)، ص٣٣-٥٠.

٩. بخصوص الدراسات الشيعية انظر أندرو ج. نيومان، *The Formative Period of Twelver Shi'ism* (ريتشموند، سوريّ، ٢٠٠٠)، صxiii-xxvii.

١٠. أ. ج. نيومان، *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire* (لندن، ٢٠٠٦)، ص٢-٧.

١١. انظر مقدمة المحرر في ستيفاني كرونين، مح.، *Subalterns and Social Protest* (لندن، ٢٠٠٨).

١٢. تتضمن الاستثناءات لهذا التعميم بيتر غران، *The Islamic Roots of Capitalism* (أوستن، ١٩٧٩). وفي الدراسات الإيرانية اعتمد إيرفاند أبراهميان في مقالته "الحشود في السياسات الإيرانية، ١٩٠٥-١٩٥٣"، *Past and Present*، ٤١ (١٩٦٨)، ص١٨٤-٢١٠، كنقطة بداية كتاب جورج رودي، *The Crowd in History, 1730-1848* (نيويورك، ١٩٦٤)، وهو كتاب لممارس "للتاريخ من تحت". وكانت مجلة *Past and Present* نفسها قد تأسست سنة ١٩٥٢ من قبل إدوارد ب. ثومبسون نفسه إلى جانب آخرين. وكان المؤرخ الأميركي غاري ناش، مؤلف كتاب *Unknown American Revolution* (نيويورك، ٢٠٠٥؛ لندن، ٢٠٠٦)، صxxvii-xxviii، والذي اعتبر مقاربة "التاريخ من تحت" شيئاً أساسياً في أعماله منذ ستينيات القرن الماضي، قد عبّر عن تقديره للمؤرخ الإنكليزي كريستوفر هيل (ت. ٢٠٠٣)، الباحث في الثورة الإنكليزية والذي ربما كان انشغاله بمقاربة "التاريخ من تحت" سابقاً لظهور هذا التعبير نفسه.

١٣. رَنَجيت غوها وغَياتري سْيفاك، مح.، *Selected Subaltern Studies* (نيويورك، ١٩٨٨)؛ رَنَجيت غوها، مح.، *A Subaltern Studies Reader* (مينابوليس، ١٩٩٧)؛ دافيد لودن، *Reading Subaltern Studies* (نيودلهي، ٢٠٠١).

١٤. مجموعة دراسات الأعوان في أميركا اللاتينية، "بيان التأسيس"، باوندري ٢، ٢٠(١٩٩٣)، ص١١٠-١٢١. انظر أيضاً: http://digitalunion.osu.edu/r2/summer06/Herbert/index.htmh.

١٥. تعتبر سيما علوي استثناءً في حالة شبه القارة، *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition* (نيودلهي، ٢٠٠٨).

١٦. انظر الأعمال المذكورة عند كرونين في كتاب *Subalterns and Social Protest*، ولا سيما الحواشي ١٠-١٢، ٢٤، ٢٦؛ وجميع المصادر المذكورة تقريباً هي من تواريخ لاحقة لـ١٩٧٩. انظر الحاشية ١١ أيضاً.

١٧. قدّرَ لُطف الله هونَرفَر، في كتابه **گنجينه آثار تاريخ إصفهان** (أصفهان، ١٩٦٥–١٩٦٦)، ص٧٢٥، أن أصفهان قد نمت وكبرت على مدى تلك الفترة من ستة أحياء إلى أربعين حيّاً. انظر أيضاً نيومان، *Safavid Iran*، ص١٠٣، ٢٣١، الحاشية ٨٩.

١٨. حسن نراقي، آثار تاريخ شهرستانهاى كاشان و نطنز (طهران، ١٩٦٩)، ص٢٢٤–٢٣٠؛ عبد الرحيم كَلانتَر درّابي (سهيل كاشاني)، تاريخ كاشان، تح. إيراج آفشَر (طهران، ١٩٧٧)، ص٥٣٢–٥٣٤.

١٩. مهدي كيفاني، *Artisans and Guild lif in the Later Safavid Persia* (برلين، ١٩٩٢)، ص١٥٩.

٢٠. هونَرفَر، غالجينا، ص٤٤٤–٤٤٥، ٤٣٤–٤٣٦؛ كيفاني، *Artisans*، ص١٣٥. وكان المهتمون من الأفرقاء بالمركز التراثي للمدينة، الواقع قرب ميدان هرون ولايت، قد أجبروا عباس الأول على إيقاف خططه لتوسيع المدينة في السنة التي أعقبت صعوده العرش، وليختار، بدلاً من ذلك، موقعاً جديداً أصبح بالنتيجة ميدان نقش جهان المشهور. انظر ميرزا حسن جونابادي، روضة الصفوية، تح. غلام رضا طباطبائي مجد (طهران، ١٩٩٩)، ص٧٥٩؛ واكتمل هذا التاريخ في ١٦٢٥–١٦٢٦.

٢١. كاثرين بابيان، "انكماش القزلباش: الروحي والدنيوي في إيران القرن السابع عشر" (أطروحة دكتوراه، جامعة برنستون، ١٩٩٣)، ص٢٦٢، الحاشية ٦٣٢، حيث تستشهد بجان باتيست تافرنيير، *Les Six Voyages de Jean Baptist* (أمستردام، ١٦٧٩)، مج٢، ص١٣٢. وكان تافرنيير قد وصل إلى إيران لأول مرة بعد وفاة عباس الأول سنة ١٦٢٩ بعدة سنوات.

٢٢. بابيان، "انكماش"، ص١٤٠، ٤٢٤، الحاشية ٥٨٤.

٢٣. تمّ سحق الثورة لكن لم يلبث أن قام شخص زعم أنه شقيق المتمرد بشن ثورة ثانية في مازندران. انظر محمد معصوم إصفهاني، خلاصة السير، تح. إيراج آفشَر (طهران، ١٩٨٩)، ص٤٩–٥٤؛ نيومان، *Safavid Iran*، ص٧٥.

٢٤. إصفهاني، خلاصة، ص١١٧–١٢١. ويذكر إصفهاني (ص١٢١) أنّ "علوماً غريبة" استُخدمت في إنتاج بضائع فاخرة شوهدت في بيت الدرويش. انظر أيضاً بابيان، "انكماش"، ص١٠٣–١٠٤، ١٤٨.

٢٥. نيومان، *Safavid Iran* ، ص٧٥–٧٦.

٢٦. ذكر ماثي الارتباط بين الحالة الاقتصادية وتحركات البلاط ضد هذه الأقليات. انظر رودي ماثي، "السيرة المهنية لمحمد بك، الوزير الأعظم للشاه عباس الثاني (ح. ١٦٤٢– ١٦٦٦)"، *Iranian Studies*، ٢٤ (١٩٩١)، ص٢٣، ٢٧ والحاشية التي تلت.

٢٧. ماثي، "السيرة المهنية"، وخاصة الصفحات ٢٣، ٢٧–٢٩؛ وانظر أيضاً رودي ماثي، *The Politics of Trade in Safavid Iran* (كمبريدج، ١٩٩٩)، ص١٦٤–١٦٥.

٢٨. إيراج آفشار، "فرمانات مشابهة من عهد شاه صفي"، في تشارلز ميلفيل، مح.، *Safavid Persia: The History and Politics* (لندن، نيويورك، ١٩٩٦)، ص٢٨٥.

٢٩. بيس أوليا روس هو من وصل إلى إيران سنة ١٦٣٧. انظر نيومان، *Safavid Iran* ، ص٧٨، ٢٠٧، الحاشية ٣٥.

٣٠. أندرو نيومان، "فيض الكاشاني ورفض تحالف رجال الدين/ الدولة: صلاة الجمعة كسياسة في الفترة الصفوية"، في ليندا وليريدج، مح.، *The Most Learned of the Shi'a* (نيويورك، ٢٠٠١)، ص٤٠.

٣١. المُقدَّس أحمد بن محمد الأردبيلي (منسوب إليه)، حديقة الشيعة (طهران، ١٩٦٤)، ص٥٥٦. وحول كتابه انظر أ. نيومان، "الصوفية ومناوئة الصوفية في إيران الصفوية: إعادة نظر في تأليف حديقة الشيعة"، *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*، ٣٧ (١٩٩٩)، ص٩٥-١٠٨.
٣٢. الأردبيلي، حديقة الشيعة، ص٥٥٦؛ نيومان، "تصورات رجال الدين لممارسات الصوفي أواخر القرن السابع عشر..."، في ل. لويسون ود. مورغان، مح.، *The Heritage of Sufism. Vol. III* (أوكسفورد، ١٩٩٩)، ص١٣٥-١٦٤.
٣٣. مير لوحي، صلوات الشيعة، في رسول جعفراي، ريتشارد ن.ن.، مح.، ميراث إسلامي إيران (قُم، ١٩٩٥)، مج٢، ص٣٣٩-٣٥٩. انظر أيضاً نيومان، "الصوفية ومناوئة الصوفية"، ص٩٨.
٣٤. ثمة ثلاث نسخ من هذا النص تمت معاينتها: (آ) مخطوطة ٥١٨٥ في مكتبة مجلس في طهران؛ (ب) مخطوطة ٤٠١٤/٧ في مكتبة آية الله مرعشي في قُم؛ (ج) ردّ صوفيّه، في رسول جعفراي، ريتشارد ن.ن.، مح.، ميراث إسلامي، مج٢، ص١٣١-١٥٠، وهي تضم القسم الأول من ردّ صوفيّه؛ انظر أيضاً نيومان، "الصوفية"، وخاصةً الحاشية ٣٩.
٣٥. لاستعراض الأدب الخاص بالرانترز انظر ج. ف. ماكغريغور، "الخوف والأسطورة والعنف: إعادة تقييم 'الرانترز'"، *Past and Present*، ١٤٠ (١٩٩٣)، ص١٥٥-١٩٤؛ جيرالد آيلمير، "هل كان للرانترز وجود؟"، *Past and Present*، ١١٧ (١٩٨٧)، ص٢٠٨-٢١٩. وتعتبر مساهمات نورمان كوهْن، *The Pursuit of the Millennium* (نيويورك، ١٩٥٧)؛ وله: "الرانترز: 'المستورون' في إنكلترة من عام ١٦٥٦"، مجلة *Encounter*، ٣٤ (١٩٧٠)، ص١٥-٢٥؛ آرثر ل. مورتون، *The World of the Ranters* (لندن، ١٩٧٠)؛ كريستوفر هيل، *A World Turned Upside Down* (نيويورك، ١٩٧٢)، والذي ذكره آيلمير كأقدم المصادر الثانوية حول الرانترز الصادرة مؤخراً؛ انظر أيضاً مقالة نيومان، "الصوفية"، الحاشية ٤٩. وكان الراديكاليون الأميركيون ينتجون، بحلول القرن الثامن عشر، مدوناتهم الخاصة، التي في سياقها، كما لاحظ ناش في كتابه *The Unknown American Revolution*، ص١٠٨، أن البعض منهم قرن نفسه بالتقليد الإنكليزي من القرن السابع عشر.
٣٦. انظر أحدث ما صدر، روبرت غليف، "الصوفية الدينية ومعارضتها: الثيولوجيا والتصوف بين الشيعة الإخبارية"، في أيمن شِحادة، مح.، *Sufism and Theology* (أدنبره، ٢٠٠٧)، ص١٥٨-١٧٦. وحدها بابيان خصصت اهتماماً معيناً للحديث المناوئ للصوفية؛ انظر مقالتها "انكماش"، ص١٤٠؛ ومقالتها "المتصوفة والدراويش والملالي: الجدل حول المجالين الروحي والدنيوي في إيران القرن السابع عشر"، في تشارلز ميلفيل، مح.، *Safavid Persia* (لندن ونيويورك، ١٩٩٦)، ص١١٧-١٣٨. ومع ذلك فإن كتابها *Mystics, Monarchs and Messiahs* (كمبريدج، ٢٠٠٢)، ص٤٠٩-٤١٠، ٤٢٠، ٤٢٢-٤٢٩، لم يتضمّن أي استكشاف إضافي لهذا الحديث. ولا حتى مؤلفو المصادر الثانوية الأخرى ذكروا أي استقصاءات إضافية لما ورد عندهم حول "النظم الدنيا". وبصورة مشابهة، فإن الإشارات المناوئة للمهدوية وأسلوب الدراويش المناوئ لرجال الدين بين الحرفيين الأرمن خلال هذه الفترة، الواردة عند إينا ماككيب، *The Shah›s Silk for Europe›s Silver* (أطلنطا، ١٩٩٩)، ص١٨٣-١٨٤، بحاجة للمزيد من المتابعة.
٣٧. انظر على سبيل المثال ما ورد من إشارات عند محمد طاهر نصرآبادي في كتابه المشهور تذكرة نصرآبادي، تح. حسن وحيد داستجيردي (طهران، ١٩٣٨)، المصنّف بين ١٦٧٣ و١٩٧٩، =

= وفي كتاب ولي قولي شاملو بن داوود قولي، **قصص الخاقان** (مخطوطة رقم أو. آر. ٧٦٥٦، المكتبة البريطانية)، والذي يعود إلى الفترة نفسها. وانظر حول ذلك، نيومان، *Safavid Persia*، ص٩٢، حاشية ٧٨، ٩٦ وص٩٦، الحواشي ٢٦-٢٩.

٣٨. انظر على سبيل المثال، جوليان بالديك، *Mystical Islam* (لندن، ١٩٨٩)، ص١٠٢-١٠٣، ٤٣-٤٥.

٣٩. نيومان، *Safavid Persia*، ص٨٤.

٤٠. قام فيض بإقصاء نفسه بحذر عن مثل هذه التحقيقات "الشعبية"، لا سيما وأن التحقيق العالي الذي قام به بأسلوب عرفاني كثيراً ما اقترن بالمعارضين. حول مجلسي وفيض انظر نيومان، "فيض الكاشاني"، ص٤٠. وكان معلم فيض، ملا صدرا (ت. ١٠٥٠/ ١٦٤٠)، قد ذكر في كتابه من عام ١٠٢٧/ ١٦١٧ **تحطيم الأصنام الجاهلية**، تح. محمد تقي دانشبازوه (طهران، ١٩٦١)، أن العناصر الحرفية كانت تتخلى عن مهنتها بربط نفسها بالحركات الصوفية التي سبق أن أدانها هو نفسه. انظر نيومان، *Safavid Persia*، ص٦٩، ١٩٩، الحاشية ١٣٦. وحول نقد باقر المجلسي للصوفية "الشعبية" وتفسيره لارتباط والد تقي بها كجهد هدفه التحويل، انظر نيومان، *Safavid Persia*، ص٢٢٦-٢٢٧، الحاشية ٥١. وكان ناش، *The Unknown American Revolution*، ص١٠٨، قد ذكر أن أولئك الذين هاجموا الراديكاليين الأميركيين من الجنوب من القرن الثامن عشر ظهروا بشهرة فاقت تلك التي للراديكاليين أنفسهم، وهذه حالة تتحصّل بوضوح في الدراسات الصفوية.

٢١

التوفيقية في خلاف أخباري – أصولي: تقييم يوسف البحراني لكتاب عبد الله السماهيجي "مُنية الممارسين"

روبرت غليف

مقدمة

في تاريخه المرجعي الضخم عن الشيعة الإسماعيلية يُجري فرهاد دفتري مقارنة تعريضية بين فكر الفقيه الفاطمي القاضي النعمان (ت. ٣٦٣/ ٩٧٤) والنظام الفقهي للإمامية الذي طوره الإماميون الأوائل ثم تمسك به فيما بعد الإخباريون الشيعة الاثنا عشريون:

> قد يلاحظ المرء... أن الإماميين لم يكونوا في العصر الفاطمي وما قبله قد قبلوا الاجتهاد بعد (وهو الجهد الفردي للفقيه في تكوين رأي حول أحكام شرعية)، وبقي مرفوضاً في أزمنة لاحقة من قبل المذهب الإخباري في الفقه الشيعي الاثني عشري. ولم يعترف الإسماعيليون

> الفاطميون، الذين كان إمامهم يمارس الحكم على رأس الجماعة، البتة بأي نوع من الاجتهاد والتقليد (أي اتباع اجتهاد شخص آخر). وبكلمات أخرى، فإن التشريع الفاطمي رفض الحكم أو التفسير الفقهي اعتماداً على مصادر غير الأئمة. وكان النعمان قد اعترف بوضوح في عمل له صنَّفه بعد سنة ٣٤٣/ ٩٥٤ حول أصول الفقه،[١] بالاشتراك مع معظم علماء الإمامية في زمنه، بالقرآن وسنة النبي وقول الأئمة كمصادر وحيدة للفقه.[٢]

ثمة نقاط عديدة تبرز من هذه المقارنة الهامة. أولها أن دفتري يدرك بصورة صحيحة أن نظام الاجتهاد/ التقليد السائد في أصول الفقه السنية الكلاسيكية المبكرة (نظرية التفسير الشرعي) كان ذا تأثير ضئيل على الفقه الشيعي (إسماعيلياً كان أم إمامياً) باستثناء كونه عقيدة يجب نقضها ضمن سياق جدلي. وبهذا المعنى فقد كان للعلماء الصفويين الإخباريين اللاحقين مهمة أسهل عندما كانوا يرغبون في تصوير أنفسهم كمنتمين إلى "طريقة القدماء"، أي إلى فقه الأجيال الأولى من الفقهاء الإماميين بعد الغيبة سنة ٢٦٠/ ٨٧٤. وبما أنه ثمة فيض من الأخبار والروايات في المجموعات المبكرة التي تدين الاجتهاد (الذي غالباً ما يستخدم تعبير قياس كمرادف له أيضاً) فقد توفرت للإخباريين كتلة ضخمة من الأدلة النصية التي استعانوا بها في المجادلة بأن الاجتهاد قد أُدين من قبل الأئمة أنفسهم إضافةً إلى علماء الشيعية الإمامية المبكرة الكبار.[٣] أما المجتهدون (أو الأصوليون، كما كانوا يُسمّون) الصفويون فقد كان لديهم التزام أكثر إلحاحاً: أي إثبات أن الاجتهاد المدان في التقليد الإمامي المبكر هو مختلف بصورة مميزة عن الاجتهاد الذي يبشّرون به.[٤] وسأُقدم في هذه المقالة مقطعاً قصيراً لمؤلف إخباري كلاسيكي متأخر هو يوسف البحراني، الذي يجادل (بصورة غير معتادة بالنسبة لإخباري) بأن المجتهدين والإخباريين كانوا موجودين معاً في الفترة المبكرة من الفقه الإمامي. ويتقابل ذلك مع التحليل الإخباري المعتاد الذي يُنكِر وجود المجتهدين، ويحصر القبول العقائدي بالاجتهاد بالطور الذي أعقب الفترة الفقهية مروراً حتى زمن العلاّمة الحلّي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥).[٥]

وثانيها هو أن كتاب القاضي النعمان في أصول الفقه (بعنوان اختلاف أصول

المذاهب)، المُشار إليه هنا من قبل دفتري، يمكن أن يُوصف بصدق أنه ردٌّ على كامل اختصاص أصول الفقه. ولا يسمح النعمان إلا لجزء صغير جداً من هذا العلم أن يبقى ضمن السياق الشيعي. ويتضمن كتاب النعمان في هذا المجال بعض المشابهات المحددة مع كتابات إخباريين صفويين لاحقين، كـ**الفوائد المدنية** لمحمد أمين الأسترابادي و**نقض الأصول الفقهية** لمحسن فيض الكاشاني.[٦] أما البحراني فكان من الإخباريين القلائل الذين تعاملوا بجدية مع تقليد أصول الفقه. فقد قدّم في مقدماته لكتابه في الفقه، **الحدائق الناضرة**،[٧] بديلاً إخبارياً مفصّلاً للمثال الأصولي المُسيطر الخاص بالنظرية الفقهية.[٨]

وثالثها أن موقع القاضي النعمان، كما لخّصه دفتري، هو موقع مماثل بوضوح، من جهة اعتماد القرآن وسنّة النبي وأقوال الأئمة وأفعالهم كمصادر وحيدة للفقه، لمفهوم الإخباريين السائد والقائل إن ثمة مصدرين للفقه (القرآن والسنّة، ويشير الأخير إلى أقوال الأئمة وأفعالهم) بدلاً من الأربعة التي يقول بها المجتهدون – الأصوليون (التي تضمّنت إلى جانب ذلك الإجماع والعقل). وبينما يُقرُّ البحراني بأن ذلك هو جدل مهم عند الشيعة، إلا أنه يُقلّل (بالمقابلة مرة أخرى مع زملائه الإخباريين) من أهمية الخلاف على المصادر عبر إشارته إلى أن الاختلافات الداخلية في المذهبين هي من الضخامة بحيث تكسف أهمية الاختلافات بين المذهبين وتغطي عليها.[٩]

أخيراً، لاحظ دفتري بنباهة أن الفقهاء الفاطميين لم يعترفوا بالاجتهاد أو التقليد "من أيّ نوع كان"، وسبب ذلك يعود في جزء منه إلى وجود إمامهم بينهم. فالحاجة إلى الاجتهاد (وما يصاحب ذلك من ضرورة التقليد للجماعة) تنتفي عندما تكون المرجعية الشرعية النهائية المُسلَّم بها (أي الإمام) حاضرة. ويعكس هذا الموقف أيضاً موقف معظم الإخباريين الذين يجادلون أنه لا يمكن أن يصبح الاجتهاد فجأةً مسموحاً به في فترة الغيبة، لأنه كان ممنوعاً عندما كان الأئمة حاضرين.[١٠] غير أن البحراني يجادل في المقطع الذي تمّت ترجمته وتحليله أدناه بأن ثمة اختلافاً متميزاً بين فترة حضور الإمام وفترة غيبته. ويقول إننا خلال فترة الغيبة نكون بحاجة إلى العلماء، فهم وحدهم القادرون على قراءة النصوص المنزلة وتقديم محتوياتها إلى الأمة. إنه، كإخباري، يرفض بصورة صريحة الفهم المبسَّط للشعار الإخباري، "كل الأمة مقلدة

للإمام". إذ كان يخشى أن يعطي هذا الشعار الانطباع بأن الإخباريين كانوا يدعون إلى نوع معين من التفسير الجماهيري، أو "المفتوح للجميع"، للنصوص. وقد أكّد أن ذلك لم يكن فهماً خاطئاً للإخبارية فحسب، بل وغير قابل للدفاع عنه ضمن أي نظام فقهي شيعي.

بهذا المعنى فإن نقد البحراني للنزاع الإخباري – الأصولي (الوارد أدناه) يأتي في محاولة منه لإقناع القارئ بأنّ رفض الاجتهاد، الذي هو لبُّ حركة الإخباريين، لا يعني السير بنا نحو معاداة طائشة للعقلانية؛ إذ من الممكن القول إنه يشارك العالم – الفقيه القاضي النعمان بعض الاهتمامات.

يوسف البحراني والنزاع الإخباري – الأصولي

كتب العالم الإمامي الكلاسيكي المتأخر يوسف بن أحمد البحراني (ت. ١١٨٦/ ١٧٧٢) مجموعة ضخمة من المقالات تتصل في معظمها بالفقه وأصوله. وربما كان الجانب الأهم من تراثه الفكري هو السؤال المتكرر حول ما إذا كان بالامكان اعتباره داعية للتوجه (أو المذهب) الإخباري في الفقه الإمامي، آخذين بعين الاعتبار إعادة صياغته لمفهومي العقل والوحي الفقهيين الإخباريين. وكما شرحت في مكان آخر، فإن وصف أي عالم بالإخباري هو تصنيف يكاد ألا يكون محايداً.[11] فمثل هذا الأمر يعتمد، في جزءٍ كبيرٍ منه، على التعريف المعتمد لتعبير الإخبارية، وعلى حقيقة أن ذلك التعريف لا بد أن يتأثّر بصورة حتمية بتقييم المرء لأهمية المذهب الإخباري. والجدل حول تعريف الإخبارية ضمن التقليد الإمامي هو ضدٌّ لإبراز الجدل حول ما إذا كان من الواجب اعتبار الحركة الإخبارية كبدعة أم شيعية أصلية. وطبيعي أن يميل معارضو الإخبارية إلى اعتماد الإطار التفسيري الأول (أي كبدعة)، بينما يُبشِّر الإخباريون أنفسهم بالمفهوم الأخير. وتمثل آراء يوسف البحراني المُقدَّمة في هذه الدراسة تفسيراً هاماً مغايراً للتوصيف الموجود.

تعتبر التركيبة النظرية للفقه الإمامي بالصورة التي وضعها يوسف البحراني في كتابه الفقهي الضخم غير المكتمل، **الحدائق الناضرة**، منسجمة عموماً مع النظرية الفقهية

الإخبارية: إذ لم يضمّن في أي قسم منه مفهوم الاجتهاد. وأعتقد أن الفقه الذي تبنّاه هو محاولة واعية لبناء نظرية فقهية دون الإشارة إلى الاجتهاد كعلامة مصطلحية ملائمة ولا كتعابير لفعل الكون (أي كعملية تفسيرية حقيقية). وكانت النتيجة ظهور نسخة من الإخبارية تتجاوز التعابير التفاعلية والمجادلة الأساسية لعقائد المذهب التي نجدها في الأعمال الأقدم للفقه الإخباري. إن تشدّده في تطبيق مبادئ "الأصول" على تفاصيل الفقه ربما يفسّر ديمومة شعبية العمل واستمراريته،[١٢] على الرغم من حقيقة أن منهج بحثه يجري عكس النمط الأصولي السائد للفقه الإمامي الحديث.[١٣] وكذلك، فإن آراءه بخصوص قضايا محددة هي دائماً غير معهودة، إلا أن ذلك لم يمنع كتابه، كما يبدو، من اكتساب صفة المرجعية للتدريب الفقهي في الجامعات الشيعية المعاصرة.

إن أفضل وأوضح عرض مختصر لأصول الفقه الإخباري عند البحراني نجده في مقدمات كتابه **الحدائق الناضرة**.[١٤] أقول ذلك على الرغم من حقيقة أنه لم يُعرّف بنفسه في هذه المقدمات كإخباري مطلقاً، بل إنه يذهب إلى حدّ الانتقاد الصريح لمن يسمّيه مؤسسَ المذهب الإخباري محمد أمين الأستَرابادي (ت. ١٠٣٦/ ١٦٢٦–١٦٢٧). وأكثر انتقاداته للأسترابادي علانيةً يمكن العثور عليها في المقدمة الثانية عشرة (والأخيرة) من هذه المقدمات، التي تشتمل على رفضٍ لمرارة الإساءة وسوء الاستخدام المُدخلة في حديث الفقه الإمامي المعروف عادةً بأدبه وإنكاره للذات.[١٥] ويشرح البحراني أنه كان داعية إلى الأفكار الإخبارية في أوائل حياته المهنية. فقد كتب كتاباً بعنوان **المسائل الشيرازية** (وهو مفقود أو، إذا كان باقياً، لم يُنشر بعد) في الرد على زميل مجتهد. غير أنه راح يشعر في تلك الفترة بأن أي استمرارية في النزاع ستكون ضارة بالشيعة وأنه يجب أن تتوقف الإساءات والخصومات بين الإخباريين والأصوليين. وقد أوجز ثلاثة أسباب توضح لماذا تشكل استطالة الخلاف لأي فترة إضافية ضرراً عملياً وعدم جدوى فكرية. أولها أن الشيعة بدأوا بتوجيه الإهانات بعضهم إلى بعض، بل وحتى باتهام بعضهم بالكفر في بعض المناسبات. وفضلاً عن الضرر الواضح الذي يُصيب وحدة الأمة، فإنه يدخل في باب النفاق: فالشيعة يتّهمون أهل السنّة بفعل ذلك تحديداً عندما قسّموا دينهم إلى أربعة مذاهب. وثانيها أنّ الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين ليست إلى هذه الدرجة من الخطورة. وهنا

يلخص ثلاث اختلافات تخضع، في الواقع، لمثل هذا الجدل الداخلي الواسع ضمن المذهبين، لا نجد جدوى من توصيفها واعتبارها اختلافات "مذهبية". فهي مجرد أمثلة في الحقيقة لمجالات اختلاف طبيعية بين علماء الشيعة. وثالثها أن الإخباريين والمجتهدين تواجدوا معاً في الفترة المبكرة من الفكر الإمامي، فعرفوا مناظرات صحية لم تتدنى إلى مستوى الاتّهامات بالكفر. وكان من المرغوب دائماً اتّباع طريقة المتقدمين (أي أوائل علماء الامامية). وكان ثمة حاجة، بالنسبة إليهم، إلى أن يتم الاعتراف باختلاف الآراء كما هي، لكن يجب ألا يؤدي أي نزاع أو مجادلات بين العلماء إلى حدّ الإساءة. وكان البحراني قد لام الأسترابادي لإدخاله أموراً كريهة مثيرة للكدر في الجدل والمناظرات. ويقول البحراني ذلك على الرغم من اعتباره أن الأسترابادي قد اعتقد بالعديد من الآراء الصحيحة والسليمة.

وإنّ المقدمة الثانية عشرة، التي يمكن إخضاعها لتحليل أكثر تفصيلاً من التلخيص الموجز المُقدَّم هنا، تعتمد إلى حدٍّ كبير على أفكار سابقة للبحراني تناولت الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين. وحيث أن المسائل الشيرازية غير متوفرة لنا، فإننا نلتفت إلى مقطع ورد في الدرر النجفية للبحراني.[١٦] وحمل كل فصل في هذا الكتاب العنوان "الدرّة النجفية"، ويمكن ترجمة عنوان القسم ذي الصلة على النحو الآتي "في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين، وجميعهم على الاتفاق في الدين".[١٧] وقد تُرجمت هذه "الدرّة النجفية" المتعلقة بالاختلاف بين المذهبين في القسم الثاني من هذه المقالة. والعلاقة بين هذا العرض والعرض الذي نجده عند البحراني في الحدائق هي علاقة عرضية أو تطفلية. ونلاحظ أن صياغة الكلمات في أمكنة عديد من هذه المقدمة قد انتُزِعت ببساطة من كتاب الدرر. وجرى في أمكنة أخرى تعديل بسيط على الصياغة، بينما اعتمدت المقدمة اللاحقة بوضوح على الدرر السابقة (بل ويمكن رؤيتها كتهذيب لها). وفي نقطة ما في المقدمة الثانية عشرة يُبرز إشارته إلى الدرر بصورة صريحة، ويقول إن بإمكان القارئ الرجوع إلى مناقشته هناك.

بعد هذا القول، فإن غرض "الدرّة النجفية" حول الاختلاف بين الإخباريين والأصوليين هو غرض متميزٌ تماماً عن ذلك الذي للمقدمة الثانية عشرة. فالبحراني يقدّم في المقدمة تلخيصاً لروايته المنتظمة عن نظريته الفقهية. وهذه النظرية الفقهية

هي التي استخدمها في قسم "الفروع" من كتابه **الحدائق الناضرة**. كما أنها – وهي التي لخّصها في المقدمة الحادية عشرة السابقة – رواية إخبارية في لهجتها وجوهرها بصورة لا يمكن إنكارها أو نفيها. وتجنّبه ذكر تسمية الإخبارية في مجمل الكتاب، على الرغم من الحكم المطلق على نظريته بأنها نسخة واضحة من الفقه الإخباري، يُعدُّ شيئاً مثيراً للفضول بصورة مبدئية على الأقل. أحد التفسيرات الممكنة لهذا الأمر هو نيته المسالمة في المقدمات عموماً، وهي التي ظهرت صراحةً في المقدمة الثانية عشرة. فالضرر الذي تسبب به النزاع الإخباري – الأصولي يجب وضعه جانباً، بينما يجب ألاّ يقود النزاع بين المذهبين، ولو كان حقيقياً، إلى توترات داخلية ضمن الأمة. وموقفه من نقاط الاختلاف الثلاث كلها، كما وصفه في المقدمة ولخّصه في المقدمات الأولى، هو موقف إخباري. غير أن دفاعه العاطفي عن الموقف الإخباري لا يبرر، من وجهة نظره، تسمية المجتهدين – الأصوليين بالكفار.

ويتباين ذلك مع غرض البحراني في **الدرر النجفية** الأقدم. فالهدف هنا أكثر تحديداً – إنه ينتقد مؤلفاً إخبارياً مخصصاً هو عبد الله السماهيجي (ت. ١١٣٥/ ١٧٢٢) بسبب إثارته النزاع بين الإخباريين والأصوليين عن طريق تدوين لائحة بثلاثة وأربعين اختلافاً بين المذهبين.[١٨] ويمكن العثور على هذه اللائحة في كتاب السماهيجي **منية المُمارسين**، حيث أصبحت لائحة قطعية للاختلافات قام إخباريون وأصوليون لاحقون بتكرار سردها بأسلوب ممل. ورغب علماء من المذهبين في تكرار القول ببطلان وجهة النظر المعارضة، وكانت قائمة السماهيجي بالاختلافات (التي بلغت أربعين اختلافاً أحياناً، وثلاثة وأربعين في أحيان أخرى)[١٩] أداةً قيّمة في هذا الجدل المتبادل. ولهذا السبب شعر البحراني بالحاجة لكشف لائحة السماهيجي على حقيقتها، حتى ولو كان هو نفسه مناصراً لنظرية فقهية كانت إخبارية في أساسها. فأقدم في كتابه **الدرر** على انتقاء ثمانية اختلافات مفترضة بين المذاهب وشرح كيف أن تدقيقاً وثيقاً سيجعل نقاط الاختلاف تتهاوى الواحدة تلو الأخرى. وجادل بأن السماهيجي قام بمضاعفة الاختلافات بين الإخباريين والأصوليين بهدف التأكيد على الاختلافات بين المذاهب. وقد شجّع ذلك، بدوره، قيام نزاعات مهلكة. ولذلك فإن مضاعفة

الاختلافات ليست سوى "هدر للحبر" ولا "تحقق أي هدف".[٢٠]

بهذا الهدف المميز تماماً ليس من المدهش أنّ المواد الموجودة في **الدرر** قد خضعت لشيء من إعادة التنظيم والترتيب عندما تمّ تمثيلها في كتاب **الحدائق**، لكن يجب ألا يثير ذلك اهتمامنا هنا.[٢١] فالقسم المترجم أدناه مُقسّم إلى ترتيلة تمهيدية ("تمهيد" في الترجمة أدناه)، وقسمين متفرعين (في الترجمة أدناه، ٠: مقدمة و ١–٨: نقاط الاختلاف بين الإخباريين والمجتهدين على التوالي) وبعض الملاحظات الختامية (٩: استنتاجات)، ويضم القسمان المتفرعان الجزء الأكبر من مادة الكتاب. وقد لخّص البحراني في القسم الفرعي الأول، ولأول مرة، المادة التي سيعيد تشكيلها في المقدمة الثانية عشرة من كتاب **الحدائق الناضرة**. فأوجز الأسباب التي تدفع إلى التخفيف من النزاع، وهي الأسباب التي أعيدت صياغتها كلمة كلمة تقريباً في المقدمة الثانية عشرة (الأقسام ٠–٢–١، ٠–٢–٢، ٠–٣ في الترجمة أدناه). كما أنه يلوم الأسترابادي على الطبيعة المرّة للنزاع (٣–٢–٢) ويدافع عن العلاّمة الحلي (٣–٣). وعلى الرغم من انتقاده الخاص للحلي في مكان آخر في كتاب **الحدائق** (وحتى ضمن **الدرر** بالفعل)، إلا أن البحراني يحتفي هنا بإنجازات الحلي من جهة التبحّر العلمي واستخدام الأمة. ولذلك لم يكن لائقاً من جانب الأسترابادي أن يسيء إليه بهذه الطريقة.

أما القسم الفرعي الثاني (القسم من ١ إلى ٨ ولعله كان أكثر أهميةً لأن قسماً ضئيلاً منه أعيد استخدامه ضمن الكتاب الأشهر **الحدائق الناضرة**، [١–١ إلى ١–٢–٢]، [٢–١ إلى ٢– ٢– ٢]، ولو أن أقساماً كبيرة من النص جرى حذفها أثناء تمثيلها في المقدمة الثانية عشرة). ويتألف القسم الفرعي هذا من استشهادات (أو شبه استشهادات) من كتاب السماهيجي تتعلق بوصف الاختلاف بين المذهبين متبوعاً ب"رَدّ" البحراني عليها. ونجد أن "الرد" قد تضمّن حلاً للاختلاف، أو أنه يسقط في اختلاف سابق، أو أنه جرى قبوله كنتيجة طبيعية للجدل العلمي. وغالباً ما يكون التمثيل ناقصاً، مفترضاً معرفة الجمهور بتفاصيل النزاع الموصوف في كتاب السماهيجي **منية الممارسين**، ولذلك من الملائم وضع النزاعات التي ذكرها البحراني ضمن سياقها بإيجاز.

تعليق على الاختلافات التي أدرجها البحراني بين الإخباريين والأصوليين

[١] الاختلاف حول عدد مصادر الفقه

يُقرُّ البحراني بوجود اختلاف هام بين المذهبين، حيث يجادل المجتهدون من أجل الإجماع والدليل العقلي. غير أن أنصار المذهبين يختلفون فيما بينهم أيضاً. فبعض الإخباريين لا يقبلون بالقرآن كمصدر فقهي، ومعظم المجتهدين يقترحون مثل هذه الشروط المقيدة لاستخدام الإجماع والدليل العقلي بحيث فقدا الصلة بالموضوع من ناحية عملية. فالدليل العقلي قد فُسِّر على أنه يتكون من مبدأين – "افتراض السماح الأصلي" أو "البراءة الأصلية"، و"افتراض الاستمرارية" أو "استصحاب الحال". الأول هو "المبدأ العملي" (أي أحد الأصول العملية) بحيث عندما لا يكون ثمة دليل محدد يشرح بأنّ فعل ما يصنّف فقهياً على أنه حرام أو حلال، فيجب اعتبار ذلك الفعل مسموحاً. أما الأخير فهو مفهوم يرى أن تصنيفاً فقهياً قائماً يجب افتراض استمرارية صلاحيته حتى يتوفر دليل معين يوجب تغيير ذلك التصنيف. وكلا المبدأين كانا موضع خلاف فيما بين المجتهدين – الأصوليين.

[٢] التقسيم الثلاثي/ الثنائي الأبعاد للتقييمات

بينما يقبل الإخباريون بوجود بعض الأفعال التي لا تقبل التصنيف في نهاية الأمر، لأنها لم يرد لها ذكر في النصوص المنزلة، فإن المجتهدين – الأصوليين يجادلون بأن الأفعال التي لم تُذكر في النصوص تعتبر مسموحة. ومرة أخرى يشير البحراني إلى أن بعض الإخباريين دعوا إلى الموقف الأصولي ذاك، ومن هنا فلا تعتبر هذه النقطة نقطة اختلاف بين المذهبين. يضاف إلى ذلك أن هذا الخلاف هو، في الواقع، خلاف حول "افتراض السماح الأصلي" أو "البراءة الأصلية"، ولذلك فهو تكرار لخلاف لخصناه في البند [١] أعلاه.

[٣] الطبيعة الإلزامية للاجتهاد

كانت تلك نقطة السماهيجي الأولى، وربما كانت العنصر المركزي في الخلاف الإخباري - الأصولي، حيث جرى تعريف الإخباريين عبر رفضهم للاجتهاد. وهنا يحاول البحراني أن يقلل من أهمية هذا الانقسام بالقول إنه مجرد مسألة مصطلحات. وقد لا يُطلق الإخباريون على علمائهم تسمية مجتهد، وقد لا يصفون ما يفعلونه بأنه اجتهاد، إلا أنهم مستمرون في دعوتهم إلى طبقة من العلماء المسؤولين عن شرح النصوص للعامة من السكان. ويجادل البحراني بأن اشتقاق الأحكام الفقهية من المصادر ليس بالعملية البسيطة - وهذه هي الحالة التي تبين ما إذا كان العالم الذي يحاول فعل ذلك مجتهداً أم إخبارياً. والاختلاف بالنسبة للبحراني لا يدور حول الاجتهاد، ولكن حول ما إذا كان العالم الذي يتطلع إليه الناس طلباً لهداية فقهية يعتمد على القرآن والسنّة النبوية والإمامية أم أنه يستخدم الإجماع والدليل العقلي في اشتقاقاته الفقهية. والخلاصة أن هذا الاختلاف يسقط في الحقيقة في الخلاف رقم [١] الوارد أعلاه.

[٤] درجة قبول الأحكام المبنية على رأي (ظن) المجتهد

الظن هو الرأي الذي يستخدمه المجتهد وهو يسعى (يجتهد) للوصول إلى حكم فقهي. ولذلك فإن النزاع يهتم هنا بما إذا كانت نتائج جهود المجتهد تشكل أسساً مقبولة لأفعال المؤمن. ويزعم الإخباريون أنهم يتصرفون على أساس من "يقين" و"علم" بحت، وليس "ظن". أما استجابة البحراني لهذا الأمر هنا فهي ليست منظمة إلى حدٍّ ما. فهو يخلط استجابته للاختلاف بوصفه للخلاف (أي أن ثمة عناصر من استجابته في [٤-١] يجب أن تكون في الحقيقة في [٤-٢] "جوابه"). لكن ليس من الصعب رسم حدود موقفه. فالإخباريون يعتبرون أنهم يبنون أحكامهم على اليقين وليس مجرد الظن، غير أن ما يعتبرونه يقيناً هو اليقين "العرفي"، أو المعتاد - أي ليس يقيناً بالصورة التي ينبع فيها من برهان رياضي أو منطقي، ولكنه يقين يمكن أن يكون أساساً للفعل. ويمكن أن تكون له تناقضات وليس "بالمطلق". والمعنى المضمّن

هنا هو أن الاختلاف هو اختلاف مصطلحات محض. أي إن اليقين العرفي يمكن أن يتناقض، كما هو الحال مع ظن المجتهد، ولذلك فهي ليست اختلافات بالصورة التي يرسمها السماهيجي. والحقيقة أن أفضل وضع لها هو حصرها معاً، ثم مقابلتها بالعلم المطلق الذي لا يمكن مناقضته.

[٥] و[٦] تصنيف الأحاديث المروية عن الأئمة

لقد رَدَّ البحراني رَدّاً مشتركاً على هاتين النقطتين. غير أنه لم يستطع مقاومة التعليق الجانبي عندما كان يصف النقطة [٥]، فيقول إن منظومة تصنيف المجتهد – الأصولي الرباعية الوجوه للروايات هي منظومة مصطلحية، بينما تقوم المنظومة الإخبارية الثنائية الوجوه "على أساس من المعنى". فالنزاع يتعلق هنا بكيفية وصول المرء إلى المعرفة، ولذلك فهو يتبع أقوال الإمام. ويجادل الإخباريون بأن الوصول إلى معرفتها يكون عبر الروايات المدونة لأقوالهم وأعمالهم (أو أخبارهم). ولا يختلف الأصوليون في ذلك، ولكنهم أكثر تشككاً فقط بخصوص موثوقية هذه الأخبار. من هنا كان اعتمادهم على أربع فئات من الأخبار ذات مستويات مختلفة من الموثوقية، أو ربما، بدقة أكبر، أربع فئات بمستويات مختلفة من الاستخدام كبراهين فقهية: الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف. بينما يقدم الإخباريون، من جهة أخرى، منظومة بسيطة من وجهين (صحيح وضعيف). وموقف البحراني هو أن التمييز الحقيقي يكون بين الأخبار التي يمكن استخدامها كدليل والبراهين التي لا يمكن أن تكون كذلك – أي إن موقفه هو موقف إخباري بصورة أساسية. فهو يرفض المصطلحات الرباعية الوجوه باعتبارها بدعة للعلاّمة الحلي. ومما يثير الانتباه هو مجادلته بأنه إذا ما أراد المجتهدون أن يكونوا مجتهدين صادقين ويتبعوا طريق المجتهدين القدماء فعليهم، عندئذ، رفض نظام التصنيف الرباعي الوجوه لأنه جاء اختراعاً من مجتهد لاحق (أي الحلّي). ومرة أخرى، فإن الاختلافات بين المجتهدين تعني أن ذلك لا يمكن أن يكون نقطة اختلاف بين المذهبين. وبمتابعته هذا الخط من المجادلة يقول البحراني إنه حتى في حال تأييد عالم مجتهد للتصنيف الرباعي الوجوه للأحاديث فإننا نجد، عندما ننظر إلى الفقه العملي لهذا العالم (أي إلى أعماله في مجال فروع الفقه)، أنه يوافق من ناحية

فعلية على منظومة التصنيف الإخبارية الثنائية الوجوه. إن لائحة الإجراءات المتعلقة بالحديث الواردة في [٦-٢-٢] سوف تؤدي إلى خبر يعتبر غير صحيح أو ضعيف، ومع ذلك فإننا نجد مجتهدين يستخدمونها دائماً في كتبهم الخاصة بفروع الفقه. إن استخدام ذلك كنقطة اختلاف بين المذهبين هو، مرة أخرى، بلا جدوى.

[٧] التقسيم الثنائي الوجوه للأمة

كما هو معلوم جيداً، فقد قسّم المجتهدون - الأصوليون الأمة إلى مجتهدين ومقلّدين (حيث أن الأخيرين تابعون للسابقين). وقد نقض الإخباريون هذا التميز ورفعوا شعار أن الأمة ككل هي من المقلدين للإمام وليس للمجتهد. ويوضح البحراني أنه قد سبق له معالجة هذه المسألة في البند [٣] أعلاه (وهو الذي يقع فعلياً، بدوره، في البند [١]). وما هو مثير للاهتمام في تعليق إضافي هنا [٧-٢-٣] هو وجهة نظر البحراني بأن الأمة عندما تقلّد العالم فإنها تقلّد رأي ذلك العالم كما هو تجاه الفقه، سواء أكان ذلك العالم إخبارياً أم مجتهداً. وبكلمات أخرى، فإن البحراني يعتبر أنّ من الممكن تماماً لعالمين إخباريين أن يختلفا بخصوص معنى خبر ما (وهو ما يواجهه المرء مرات كثيرة، حسب قوله). والمضمون هنا هو أن هذا الأمر لا يختلف عن زعم المجتهدين بأنهم قد يختلفون حول قضية فقهية محددة (أي أن ثمة "اختلافاً" في الرأي موجود)، ومع ذلك فليس هذا الأمر إشكالياً باعتبار أن المجتهد مكلّف "ببذل أقصى ما عنده على أساس من الدليل المتوفر"، وليس بإيجاد الجواب الصحيح.

[٨] ما يجوز من الاجتهاد وما لا يجوز خلال فترة الغيبة

لا يرى الإخباريون، كما هو متوقع، أن الاجتهاد مسموح به خلال فترة حضور الإمام ولا في غيبته. أما المجتهدون - الأصوليون فيرون ذلك. ويقول البحراني، من البداية، إن هذا الاختلاف يقع أولاً في الاختلاف الثالث ([٣]) الموصوف أعلاه، ومن ثم، بالنتيجة، في الاختلاف الأول ([١]). وثمة حاجة قليلة للافتراض بأن ذلك يُشكّل نقطة اختلاف أخرى بين المذهبين. ويجادل البحراني بأن ثمة إشكالية أخرى مع ما

يقدمه السماهيجي هي حصره معنى عبارة اجتهاد بتبنّي آراء ليست مبنية على كتاب أو مثال (أي القرآن والسنّة [٨-٢-٣]). والواقع، برأي البحراني، هو أن بإمكان المرء العودة إلى المعنى الصحيح للاجتهاد (بذل الجهد في تحصيل الأحكام من المصادر الفقهية) والقول بأن الإخباريين والمجتهدين كليهما منغمسان في الاجتهاد. وهم يختلفون حول العناصر المكونة للمصادر الفقهية (أي النقطة [١] أعلاه). وحتى إذا ما قبل المجتهدون بعناصر ليست مقبولة عند الإخباريين، فإن المرء يرى المجتهدين، في الحقيقة، وطبقاً للبحراني، وقد تخلوا عن نظريتهم الفقهية أثناء ممارستهم فقههم القائم بذاته، ولذلك فإن المجتهدين يقلّدون الإخباريين في الحقيقة أيضاً. يُضاف إلى ذلك أنّ إعمال النظر من قبل المجتهدين في بعض المناسبات عن طريق استخدام الأدلة العقلية يؤدّي إلى ذات حكم الإخباريين الذين يتبعون القرآن والسنّة، لأن العقل والشرع متوافقان بالنتيجة.

إن موقف البحراني النهائي، كما وضعه في تحليله لما سُمّي بالاختلافات بين الإخباريين والأصوليين، هو أن ثمة خلافاً حقيقياً هنا، وأنه يتعلق بمكونات المصادر الفقهية التي منها يمكن استخراج الأدلة الفقهية، ويمكن بعدها استعمالها في اشتقاق الأحكام الفقهية. فمن جهة هناك أولئك الذين يأخذون أحكامهم الفقهية من القرآن والسنة فقط، وهناك، من جهة أخرى، أولئك الذين يضيفون على هذين المصدرين مصدرين آخرين هما الإجماع والدليل العقلي. أما النقطة الحاسمة بالنسبة للبحراني هنا فهي أن ثمة مجتهدين يأخذون أحكامهم من القرآن والسنّة وحدهما ويقيّدون استخدام الإجماع والدليل العقلي بحيث يصبح استخدامهما كأدلة بلا جدوى. وجميع عناصر الخلاف الأخرى تجري بالنتيجة من نقطة الاختلاف تلك وحدها، وهي ليست نقطة اختلاف بين الإخباريين والمجتهدين وإنما بين الإخباريين وبعض المجتهدين، من جهة، وبقية المجتهدين، من جهة أخرى. وحتى عندما يتحقق تحديد الطبيعة الأساسية لهذا الاختلاف نجد البحراني يجادل بأن الخلاف هنا ليس بواحد يجب أن يقسّم الأمة، وإنما يجب أن يشكّل، بدلاً من ذلك، أحد "المسائل الخلافية" منذ البداية، والتي لم تتسبّب في الماضي بشقّ في الأمة. فالمجادلات يجب تناولها، والمواقف الخاطئة يجب أن تُعرض كما هي، لكن من الواجب ألاّ يؤدي ذلك إلى

تفكك الشيعة (وبالتالي إضعافهم).

خلاصة

يحصل المرء من هذه الفقرة على مشهد لتطور البحراني الفقهي الذي بلغ ذروته في مقدماته لكتابه **الحدائق الناضرة**. والمقدمات هي المكان الوحيد الذي يعرض فيه البحراني فقهه بتفصيل منظَّم، وهي، بكل وضوح، نقطة النهاية في عملية التطور التي واجهته وهو يتحول من إخباري متحمس إلى شخص مستعد لتقبل بعض الفرضيات الأساسية للمجتهدين – الأصوليين ثم العودة إلى إخبارية مؤكدة. وتبقى دقة تقييم البحراني المشتهر كإخباري[٢٢] "معتدل" مشروطة بالمرحلة التي تمّ فيها التقييم. فيبدو أن الفترة المبكرة من حياته شهدته، وفقاً لرواياته الخاصة، كإخباري انخرط خلالها في مجادلات عنيفة ضد المجتهدين، والاطّلاع على كتابه **المسائل الشيرازية** قد يؤكّد هذا التقييم الذاتي. ثم إن "الفترة الوسطى"، التي خلالها كتب النص الوارد أدناه، شهدته وهو يُدين اللهجة المريرة للخلاف الذي ابتدأه الأسترابادي. غير أن ما لم يفعله هو التخلي عن فكرة أن الإخباريين كانوا قد تواجدوا طوال فترة التاريخ الإمامي، وهي نقطة أنكرها معظم الأصوليين في محاولاتهم لتصوير الإخباريين كمبتكرين. وهذا الزعم يجعل مقاربته تبدو تطوراً، وليست خروجاً عن التقليد الإخباري الذي ابتدأه الأسترابادي وتمّ التمسك به طوال الفترة الصفوية.

غير أن البحراني حاول دمج بعض عناصر الفكر المجتهد – الأصولي في الإخبارية المُعاد تشكيلها خلال هذه المرحلة المتوسطة. لكنه عاد ورفض هذه العناصر في صياغته النهائية الواردة في مقدمات كتابه **الحدائق الناضرة**. ونستطيع تقديم مثالين حول هذه الخاصية: الأول هو أنّ من غير المعتاد بالنسبة لإخباري تبنّي موقف جرى تلخيصه في القسم [٧]، حيث يرى أن العلماء الإخباريين الذين يتبعون فقهاً إخبارياً صحيح التشكيل قد يخرجون بآراء مختلفة، وهذا ما لم يُقرّ في المقدمات وسيكون من الصعب رؤية كيفية ملاءمته ضمن النظام الفقهي الذي تمّ تلخيصه هناك، وقد يستنتج المرء بأن البحراني كان يجرب فكرة رفضها بالنتيجة في صياغته النهائية. والثاني، وهو الأكثر صراحةً، هو أن البحراني يجادل، عند نقطة محددة [٨–٢–٢]

في الفقرة المترجمة أدناه، ضد الفكرة الإخبارية القائلة إن أي اختلاف في الرأي إنما يعود إلى اختلاف في الأخبار نفسها وليس نتيجة محتومة للمشاركة الإنسانية في العملية التفسيرية. ثم يقول البحراني، وهو يجادل ضد ذلك، إن الاختلاف بين الإخباريين يمكن أن يعود أيضاً إلى "فهم مختلف" للأخبار. ويجري بعد ذلك الربط بين النقطتين: فكلاهما تمثلان قبولاً من جانب البحراني بالاختلاف بين علماء الشيعة. وكما أشرت في مكان آخر، فإن نظريته الفقهية تهدف بكاملها إلى خفض، إن لم يكن إزالة، الاختلافات بين النخبة من العلماء. ويتحقق ذلك عبر آليتين: (١) استخدام مجموعة معقدة من الأدوات التأويلية التي تأتي باليقين فيما يتعلق بمعنى الأخبار، و(٢) الترويج للمبدأ القائل بأنه يجب على العالم تحديد واتّباع منهج العمل الأحوط من بين تلك التي حظرتها الأخبار عندما تبدو وكأنها في تناقض. إن مثل هذا النظام المصمَّم لأن يولِّدَ في المكلَّف (أو المؤمن) اليقين بأن العمل الذي يمارسه يحقق ما يطلبه الله في الشريعة، في بعض الأحيان قد يتجاوز ذلك المطلوب، لكن المغالاة العرضية في ممارسة الطقس قد تكون، في نظر البحراني، ثمناً ضئيلاً ندفعه لضمان طاعة كاملة للشريعة. ونجد أنّ من الصعب، حتى في هذه الصورة الإجمالية الصغيرة، رؤية كيف تمكّن حتى عنصر أولي من الاختلاف من الدخول في نظام البحراني. والفقرة التالية تقدم، إذاً، مادة خلفية إضافية تساعد في فهم النظرية اللاحقة والأهم لهذا المفكر الهام من المذهب الشيعي الإخباري.

ملحق

الدرّة النجفية: في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين وجميعهم على الاتفاق في الدين[23]

تأليف: يوسف بن أحمد البحراني

[تمهيـد]

إعلم - أيّدك الله عزّ وجلّ بقوته - أن أسئلة التلاميذ المتعلقة بالاختلاف بين المجتهدين والإخباريين أصبحت كثيرة. والمجيبون [عن هذه الأسئلة] ضاعفوا الاختلافات حول هذه المسألة حتى عدَّد شيخنا، المحدث الموثوق، الشيخ عبد الله بن الحاج صالح البحراني[24] (قدَّسَ الله سرُّه)، وهو إخباري مدقق وراسخ الإيمان، ثلاثة وأربعين منها.[25]

[٠: مقدمة]

[٠-١] كنت في البداية واحداً من أولئك الذين ارتحلوا على تلك الدرب، وشاركت في الكثير من المنازعات مع أقرانٍ من المجتهدين المعاصرين. وكنت قد كتبت كتاباً باسم المسائل الشيرازية. [وهو يتضمن] مناقشة مستفيضة تناولت حزمة من النقاشات التوضيحية وعدداً كافياً من الأخبار [أو الأحاديث]، وكلها تتصل بهذا [الموضوع] وتؤيّد ما بدأناه هنا.[26]

[٠-٢] إلا أن الأمر أصبح واضحاً بالنسبة لي - بعد الاهتمام بحقيقة المسألة،

وبعد معاينة آراء مختلف المجموعات التي ذكرها العلماء العارفون – بأن ذلك الباب يجب أن يُغلق، ويجب إسدال الحجاب والستارة التي تغطيه. [لقد شعرت بذلك] حتى على الرغم من قيام الناس من ذوي الاستحقاق العظيم بافتتاح [المجادلة] حول هذا الموضوع والتوسّع في مجالات النقاش والاتفاق [بين الأطراف].

[٠-٢-١] أولاً: أدّى [الخلاف] إلى افتراء وبهتان بين علماء المجموعتين، و[إلى شعور] بالاحتقار بين العقول العظيمة من الطرفين. فتوجّه علماء كل مجموعة بالإهانة والازدراء إلى علماء المجموعة الأخرى. وانجرّ [الخلاف] في بعض المناسبات إلى مسائل تتعلق بالدين نفسه كان يُحتفظ بها عادةً لمعارضين متصلبين – كتلك التي تخصّ إدانة الشيعة [لأهل السنّة] بسبب تقسيمهم دينهم ومذاهبهم إلى أربعة مذاهب، وكذلك الطريقة التي يسلكها زعماء كل مذهب من المذاهب الأربعة في إدانة بعضهم بعضاً.

[٠-٢-٢] ثانياً: وبعد التأمّل بشعور عميق بالعدالة وتجنّب طريقة المغالاة والانحراف، [استنتجتُ أن] معظم، أو بالأحرى كل، ما يعتبرونه[٢٧] عناصر تقسيم بين [المذهبين] وما ينونه كعناصر تمييز بين المجموعتين لا يستدعي، في الحقيقة، أي تقسيم. وسأوضح لكم ذلك فيما يلي، مع الشرح بحيث يكون التوضيح من النوع الذي يتوق إليه أهل الترتيب والفهم السليم.

[٠-٣] كانت الفترة المبكرة مليئة بالمحدّثين[٢٨] والمجتهدين. غير أن أحداً لم يُثِر صخب هذا الاختلاف، ولم يُقدم أحد منهم على تحقير الآخر بوصفه بهذه التعابير، حتى على الرغم من اختلافهم بعضهم مع بعض حول تفاصيل المسائل، وكذلك حول أولويات الدلائل [الفقهية]، بالصورة التي استخدمها علماء كل مجموعة في تنفيذ أفعالهم، ويواصلون استخدامهم لها جيلاً بعد جيل. أما [الموقف] الأكثر ملاءمةً وتناسباً مع موقف أهل الإيمان في تلك الأيام، والموقف الأقوى والأنسب المتعلق بهذا الموضوع، فكان، كما قيل:

أن علماء الفرقة الصحيحة وأهل الخبرة بالشريعة الصادقة (رفع الله عزّ وجلّ درجاتهم إلى أعلى عليين، وجعلهم من أهل الرفعة من أولهم إلى آخرهم) لم يتصرفوا

إلا بما يتفق مع مذهب الأئمة المعصومين وطريقتهم، ومع ما وضحه [الأئمة] لهم [أي للعلماء].

إن رفعة مقامهم، وروعة براهينهم، وتقواهم، وصلاحهم المشهور، أو الذي لا جدال في تناقله على مرّ الأيام والعصور، إن جميع هذه [الصفات] منعتهم من الانحراف عن الطريق الموثوق والمنهج القويم. ربما كان بعضهم، سواء أكانوا إخباريين أم مجتهدين، قد انحرف عن هذا الطريق من باب الجهل أو الافتراض أو قلة المعرفة أو ندرة الفهم المتعلق ببعض القضايا، أو حتى لأسباب أخرى مشابهة. غير أن ذلك لم يؤدّ إلى تبادل الإساءات أو الطعون المتعلقة بمبدأ الاجتهاد. فكانت جميع المسائل، التي قدّموها كنقاط تقسيم، من هذا النوع – سواء أكانت قضايا توفرت حولها خيارات مختلفة، وتنازعت حولها الآراء والأفكار في الماضي، أو أن وجهة النظر تلك خرجت بسببٍ يعود إلى أحد الأسباب السابق ذكرها أو ما يشبهها – وهو ما سيتم توضيحه لك إن شاء الله.

[٠–٤] تعرفون أن جميع المجتهدين والإخباريين يختلفون حول مسائل متنوعة، وربما اختلف أحدهم مع [جماعته] بالفعل، لكن ذلك لم يؤدِّ إلى تبادل الإساءات والطعون. وكان الصدوق،[٢٩] شيخ الإخباريين (رحمه الله عزّ وجل)، يميل باتجاه مجموعة ذات آراء غريبة لم يكن ليتفق معها المجتهدون ولا الإخباريون، لكن ذلك لم يؤدّ إلى الإساءة إليه، ولا إلى أي هجوم على علمه أو مكانته العظيمة.

[٠– ٥] إنّ صخب هذا الاختلاف وضجة هذا الانحراف لم تظهر إلا منذ زمن مؤلف كتاب **الفوائد المدنية**[٣٠] (باركه الله تعالى وعوّضه برحمته الواسعة). فقد أطلق العنان للسانه في الإساءة إلى أقرانه. وقد ذهب شوطاً بعيداً في ذلك وضاعف من تجاوزاته التي لم تكن مناسبة لعالم كبير في مثل مقامه. وحتى لو كان محقاً في بعض المسائل المذكورة في ذلك الكتاب، إلا أن الأمر كان يجب ألاّ يذهب أبعد من حدود المسائل التي ذكرناها، والتي كان حولها اختلافات في الآراء [مقبولة]. غير أنها ضُمّت إلى ما سميناه "المقاربات المختلفة". ومنهج العمل الأكثر ملاءمةً لمثل هذا الأمر يشبه منهج ذلك الذي يريد حمل [أولئك العلماء] في هودج ناقةٍ مكوّنٍ من سلوكٍ

وحكمةٍ مناسبين، حتى ولو لم يجد ضمن جدلهم شيئاً ربما يكون قد حال دون انحدارهم إلى دركٍ من الشناعة والفظاعة.

[٠-٦] إن ذلك لأنهم (رضي الله عنهم) [أي المجتهدون] لم يتوقفوا أبداً عن بذل الجهد للتمسك بالدين وإحياء طريقة سيّد المرسلين [أي النبي محمد]. وهذا يصحُّ بالنسبة لآية الله العلاّمة[٣١] خصوصاً، وهو الذي ذهب فيه [الأسترابادي] شوطاً بعيداً من الإساءة والتشنيع. وفرض [العلاّمة] براهين ومجادلات لا خلاف فيها على علماء الأعداء وأولئك المعاندين [أي أهل السنّة] بلغ أثرها بحيث أن أعداداً كبيرة من هؤلاء عادوا بفضله إلى حظيرة النجاة، ودخل الجميع في هذا الدين العظيم، الكبير منهم والصغير، والغني والفقير. وكتب كتباً سبرت أغوار البحث وتعقيدات الاستقصاء؛ بحيث لم يتبقَّ لمن يأتي بعده سوى جمع الدرر التي نثرها، ولم يعد باستطاعة [أيّ شخص أتى بعده] سوى البناء على ما فاض من بحره. لقد تمتع بمهارات كانت أعظم من تلك التي [للأسترابادي] وللعلماء الآخرين من الفرقة الناجية. ومن هنا فقد استحق الثناء الجميل والتقدير والتبجيل العظيمين، وليس الإدانة والاتهام بتدمير الدين الذي تجرأ قلم [الأسترابادي] على تسطيره ضده [قُدِّس سره] وضد مجتهدين آخرين.

[٠-٧] عندما تعلم ذلك اعلم أيضاً إذاً أن الاختلافات التي أشار إليها شيخنا الحكيم أعلاه[٣٢]، والتعدادات والتقسيمات التي استفاض فيها، إنما هي في قسم كبيرٍ منها – بل وفي معظمها بالأحرى – إسهابٌ بلا جدوى وتكرارٌ بلا طائل. وسنعمل، في عرضنا هنا لهذا الزعم، على ذكر ما هو أساسي فقط بالنسبة إليهم، وما هو أوثق صلةً بما قاله صراحةً هو والآخرون.

[١-٨: نقاط الخلاف بين الإخباريين والمجتهدين]

ثمة نقاط مختلفة [من الخلاف بين الإخباريين والمجتهدين]:

[١-١] أولاً: بالنسبة للمجتهدين ثمة أربعة دلائل [للفقه]: الكتاب والسنّة والإجماع والدليل العقلي.[٣٣] أما بالنسبة للإخباريين فهناك الكتاب والسنّة فقط. وبعضهم يقْصُر ذلك على السنّة وحدها اعتماداً على الرأي القائل بأنه لا يمكن للكتاب

أن يُفسَّر أو يُشَكِّل أساساً للعمل إلا عندما يتوفر تفسير له من قبل أهل البيت (رضوان الله عليهم). وهذه هي أكثر نقاط الخلاف المختلفة صلةً بالموضوع.

[١-٢] الجواب:

[١-٢-١] من الواضح أن المجتهدين قد أضافوا الإجماع ليكون أحد الأدلة العقلية في الكتب الخاصة بالنظرية الفقهية، وربما جعلوه يحتل موقع الأولية [على الأدلة الأخرى] في كتبهم المتعلقة [بالفقه] التطبيقي. لكن فيما يتعلق بمجالات التحقق والمناقشة الخاصة بهذه المسائل فإن أكثر علمائهم فطنةً وخبرةً يختلفون بعنف حول ما إذا كان الاجماع السابق الذكر قد حدث فعلاً [أم لا]. وهم يشاركون في هجوم لاذع يستهدفه ويتّخذون مواقف معارضة تخلو من أي فرصة للتصالح. وهذا الأمر واضح لأي شخص يدرس مؤلفاتهم الخاصة بالفقه التطبيقي، من مثل **المُكرَّم**، **والطرق**، **والمدارك**، **والذكر**، **والكنز** للعالم الكبير خراساني، وغيرها [من الأعمال].[٣٤] وهذه، بحمد الله، واضحة لكل من يعود إلى الكتب السابقة الذكر ويراجعها. غير أن المسائل التي وُجِدَ زعمٌ بثبوت إجماع حولها في ذلك الوقت فكانت [في الحقيقة] مسائل خلافية بين العلماء - سواءً أكانوا مجتهدين أم إخباريين. ولذلك ليس من المناسب أن تصبح تلك النقطة نقطة [خلاف] في هذه المسألة.

[١-٢-٢] الأمر الثاني يتعلق بالدليل العقلي الذي يُفسَّرُ بأنه فرضيات من السماح والاستمرارية الأساسية.[٣٥] فثمة خلاف بين المجتهدين بخصوص قوته التجريبية، وهو ما نجده في أكثر من مكان [في كتاباتهم]. غير أن أصحاب الخبرة من بينهم يرفضونه. وكان محقق[٣٦] في مقدمة كتابه **المُكرَّم** والخبير الشيخ حسن في كتابه **المعالم**[٣٧] و[علماء] آخرون في [أماكن] أخرى قد وصفوا مبادئ السماح والاستمرارية الأساسية بطريقة تمنع المرء من الاعتراض بأي شكل كان على [وصفهم] لهذه المسألة. وسمح بعضهم، كسيد السند في كتابه **المدارك**[٣٨]، بالعمل على أساس من مبدأ السماح الأساسي، لكنه منع العمل على أساس من مبدأ الاستمرارية. وسنقدم لكم كل ما يثبت هذا الموقف من هذا الموضوع. وكانت هذه المسألة في ذلك الوقت واحدة من مسائل الخلاف بين العلماء، ولذلك ليس

من المناسب أن تصبح نقطة [خلاف] في هذه المسألة أيضاً – وهذا أمر واضح لأولئك الذين يفهمون.

[٢–١] ثانياً، بالنسبة للإخباريين، الأشياء من ثلاثة أنواع: المسموح بوضوح، والممنوع بوضوح، وتلك التي بينهما من غير وضوح. أما بالنسبة للمجتهدين فلا يوجد سوى النوعين الأولين.

[٢–٢] الجواب: لدينا هنا [نقاط مختلفة يجب أن نشير إليها]:

[٢–٢–١] أولها: أن اختلاف الرأي هذا يقوم على المسموحية، أو فقدانها، بالعمل على أساس من مبدأ السماح الأساسي. وستكون الأشياء بالنسبة لمن يعتمد [هذا المبدأ] ويؤيِّده، إما مسموحة أو ممنوعة. فبالنسبة لمن يمنعها فإن الموقع القائم على [التقسيم] الثلاثي الوجوه ستكون له الأولوية. ولذلك تقوم هذه المسألة بمجرد الإشارة إلى [المسألة] الأولى، ولا تتعدى كونها توسعاً في أرقام [الخلافات]، وهدراً في الحبر.

[٢–٢–٢] وثانيها: وكما سبق تقديمه في القسم المتعلق بمسألة مبدأ السماح الأساسي، فإنه وجهة نظر شيخ الفرقة الصحيحة وقائد الأمة المهدية، الشيخ [الطوسي][٣٩]، ومعلمه، المفيد.[٤٠] كما سبق لنا تقديم الاقتباس من كتاب [الطوسي] **عدة الأصول**[٤١]، وأن [وجهة نظره] كانت التقسيم الثلاثي الوجوه – بالصورة التي نُسبت فيها الأمور إلى الإخباريين تماماً. لكن هاتين الشخصيتين العظيمتين تشكلان عمودين من أعمدة المجتهدين. ومثلهما، فإن محققاً قد اعتنق الرأي ذاته في كتابه **المُكرّم**. غير أن ذلك الرأي لم يكن فريداً بالنسبة للإخباريين في تلك الفترة. ويأتي ما قاله الصدوق في كتابه **الاعتقادات** صريحاً، وفي **الفقيه** واضحاً[٤٢]. [وموقعه هو] ما وُصِفَ ب"الموقع الثنائي الوجوه" – وهو يُنسب إلى الأصوليين. ويقول في كتابه **الاعتقادات**:

> فصل في الاعتقاد بالحذر والرخصة. قال الشيخ (رحمه الله تعالى):
> "نحن نعتقد بأن الأشياء كلها غير مقيدة حتى يأتي تحريم يُشير إلى واحدة منها".[٤٣]

فالأشياء بالنسبة له كانت إما مسموحة أو ممنوعة، تماماً كما هي بالنسبة للمجتهدين. غير أنه كان قائداً إخبارياً وواحداً يعتبر مؤسساً لهذه الطريقة.

[٢-٢-٣] من ذلك يجب أن يتضح لك أن نقطة [الخلاف] تلك لا يمكن تسميتها بصورة مناسبة اختلافاً، بل هي واحدة من المسائل التي تجادل حولها العلماء كما ذكرنا سابقاً.

[٣-١] وثالثها أن المجتهدين يجعلون الاجتهاد إلزامياً إما كواجب فردي أو كواجب اختياري. أما الإخباريون فيمنعونه ويجعلون ملزماً بدلاً عنه النقل – سواء عن المعصوم نفسه[٤٤] أو عمّن يروي عنه، بدون تحديد عدد الرواة الوسيطين. وهذا يتطابق مع ما رواه شيخنا الراجح[٤٥] السابق ذكره، في كتابه المذكور [أي منية الممارسين].

[٣-٢] الجواب:

[٣-٢-١] لا شك في أن الناس كانوا مكلّفين في زمن الأئمة (عليهم السلام) بالرجوع إليهم وأخذ [أحكامهم] عنهم إما بصورة حديث مباشر أو عبر وسيط أو وسطاء. ولا خلاف في ذلك ولا فرق بين عامة العلماء، مجتهدين كانوا أم إخباريين. أما في زمن الستر، كزماننا والأزمنة التي تشبهه، فالناس إما علماء أو جهلة. أو، باستخدام تعبير بديل، إما فقهاء أو غير فقهاء. أو، باستخدام تعبير ثالث، إما مجتهدين أو مقلدين. وقد سبق أن وضحنا ذلك في فائدتنا الرابعة من هذه الفوائد، فيما يتعلق بتفسير خاص بحديث عمر بن حنظلة[٤٦] المقبول. [وقد شرحت هناك] أن هذا العالم والفقيه، الذي تُعتبر العودة والإشارة إليه شيئاً مُلزِماً، قد امتلك المقدرة على استنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الفردية. إذ ليس باستطاعة أي واحد من عامة الناس أو من جُملة القوم تحصيل الأحكام أو استنباطها من هذه المصادر. وهذا شيء واضح بالنسبة لأي شخص يأخذ بما قدمناه في مكان سابق وينظر فيه. أما الاجتهاد، الذي يجعله المجتهدون شيئاً ملزماً، فلا يعادل سوى "بذل الجهد لتحصيل الأحكام من الأدلة الفقهية واستنباطها منها بالوسائل المقبولة وفقاً للمبدأ المقبول".

[٣-٢-٢] لا شك في أنّ من غير المسموح أخذ الأحكام، أو الاعتماد على

فتوى أي شخص لم يصل إلى هذا المستوى العلمي وهذه الرتبة الرفيعة. من هنا يجب أن يكون قد اتضح لك أن قوله: "الإخباريون يجعلون التمسك بالنقل شيئاً ملزماً" هو قول ممنوع إذا ما كان سيؤخذ بلا شرط أو تحديد. وما يتعلمه المرء من ذلك هو بالضبط ما يلي: إن أخذ أي إنسان عادي من بين الناس بالنقل خلال فترة الستر هو [عمل] باطل بصورة واضحة ولا يحتاج أي تفسير أو شرح. [لكن] لماذا هو باطل؟ [لأن] ما يعترضه من منقولات قد تكون غير مؤهلة أو مؤهّلة، غير واضحة أو غامضة، وستتناقض [بعضها مع بعض] فيما يتعلق بالأحكام الفقهية. ويتطلب استنباط حكم فقهي منها قدراً كبيراً من المهارة المخلصة والمتجذرة كما سبق وأشرنا إليه في المكان المذكور أعلاه.[٤٧] أين، إذاً، يمكن للإنسان العادي طلب هذا العلم؟ من واجبه، بلا شك، العودة إلى عالم لديه المقدرات التي سبق ذكرها.

[٣-٢-٣] بالتوافق، تبقى مسألة واحدة أخرى للمناقشة. فإذا ما كان هذا الفقيه يعتمد في استنباطه للأحكام على الكتاب والسنّة، فهذا شيء نتفق عليه جميعاً ونؤكد على [وجوب اعتماد العامي من الناس] عليه. أما إذا اعتمد على أدلة أخرى فقط، كالإجماع أو الدليل العقلي أو ما شابه، فهذا عندئذ ما ينكره الإخباريون ويعيبون على المجتهدين القيام به. عند هذه النقطة علينا إحالة ذلك إلى النقطة الأولى أعلاه، واحتساب ذلك بحد ذاته كنقطة اختلاف هي ببساطة تزويقٌ [صُمِّمَ] من أجل زيادة عدد [الاختلافات] وهدرٌ للحبر. ولا بد أنك أصبحت تعلم، من خلال الجواب على نقطة الاختلاف الأولى [أعلاه]، أنه وُجِدَ خلاف بين المجتهدين فيما يخص الأدلة الأخرى غير الكتاب والسنة. ونقطة [الخلاف] هذه لا يمكن تسميتها بصورة ملائمة نقطة اختلاف بين مجموعتين بل هي، بالأحرى، واحدة من المسائل التي سبق شرحها والتي حولها دارت الخلافات.

[٤-١] رابعها، أجاز المجتهدون تبني الأحكام الفقهية القائمة على أساس من الرأي، غير أن الإخباريين يُحرِّمون ذلك ولا يصدرون رأياً إلا بعلم. والعلم، بالنسبة لهم، هو [معلومات] يقينية وتتفق مع الشيء نفسه، وتكون [مفهومة] وضرورية بالنسبة للعامة. وهذا هو ما يصدر عن المعصوم، ولا يُجيزون في العادة أي خطأ

في ذلك. وهذا ما يسميه الشارع[٤٨] وعلماء اللغة والممارسة اليومية ب"العلم". أما الرأي فهو ما يصدر، من جهة أخرى، عن الاجتهاد وعن استنباط [الأحكام الفقهية] دون الإشارة إلى النقل عن [الأئمة]. وهم لا يسمون "تبنّي [حكم جاء] بطريق النقل" 'رأياً' ليس غير. لقد قدم [الإخباريون] البراهين المستنبطة من الكتاب والسنّة لإثبات منع العمل على أساس من الرأي وتحريمه. فتمّ منع الاعتراض القائل بأن من يعمل على أساس من أقوال [الأئمة] ليس ببريء هو نفسه من العمل على أساس من الرأي. والأمر هو كذلك لأن [العمل على أساس من أقوال الأئمة] لا يُصطلحُ عليه عادة بـ[يعمل بناءً على] "رأي" – لا في اللغة، ولا في الممارسة المعتادة، ولا في الفقه. [يضاف إلى ذلك] أن إمكانية السماح بوجود تناقض لأمرٍ ما لا تعني أن [هذا الأمر متميز عن العلم]، لأن المعرفة الفقهية هي شيء يسمح بإمكانية التناقض بحكم العادة والفهم المشترك – وبالتالي ليست [المعرفة الفقهية] شيئاً مطلقاً. وسبب ذلك هو أن جواز تبنّي ما يرويه الرواة جاء مترافقاً بتحريم طالَ [العمل القائم على] "الرأي"، وأن التناقض في أقوال [الأئمة] أمر غير مسموح به. بهذا الشكل يكون شيخنا[٤٩] المذكور أعلاه قد أكّد ذلك في الكتاب المذكور أعلاه.

[٤–٢] الجواب: الجواب هنا مستمدٌّ مما سبق لنا توضيحه في الفائدة الخامسة عشرة من هذه الفوائد الخاصة بالتعليق على رواية عمر بن حنظلة[٥٠] المقبولة، ومن الدرر في الخلاف مع مؤلف **الفوائد المدنية**[٥١] حول هذه المسألة بالتحديد. ولذلك لا توجد حاجة لتطويل الرد بتكرار ذلك هنا. فارجع إلى ذلك [القسم]، وسيتضح لك ما زعمناه، كما سيتضح أي [المواقف] هو الأفضل والأقوى.

[٥–١] خامسها هو أن المجتهدين يقسّمون الأحاديث إلى أربعة أنواع: "صحيح" و"حسن" و"موثّق" و"ضعيف". أما الإخباريون فيقسّمونها إلى "صحيحة" و"ضعيفة". والحقيقة هي أنه إذا أُجيز العمل بها على أساس أنها من صنف "الحسن" و"الموثّق"، اللذين هما غير "صحيحين"، فهي [في الواقع] من صنف "الصحيح"، وإذا لم يكونا كذلك فهي من صنف "الضعيف". وهكذا فالتقسيم الرباعي الوجوه هو تقسيم اصطلاحي، أما التقسيم الثنائي الوجوه فهو تقسيم قائم على المعنى.

[٦–١] سادسها هو أن المجتهدين يفهمون أن مصطلح "صحيح" يعني كل ما روي من قبل إماميٍّ عادل وموثوق نقلاً عن آخر له المواصفات نفسها، رجوعاً ليصل إلى المعصوم. أما "الحسن" فيعني أن الرواة، أو أحدهم، هو إماميٌّ قد يكون جديراً بالثناء، لكن لم يُسجَّل عنه أنه موثوق، كما هو معلن. ويذكر [السماهيجي]، بعد ذلك، فئتي "الموثَّق" و"الضعيف" طبقاً لتعريفهما حتى يصل إلى القول إن "الإخباريين يفهمون 'الصحيح' على أنه يعني 'أنه جرى تأكيده وإثباته نقلاً عن المعصوم'". وتختلف أصناف الصحة والسلامة، فأحياناً تكون من خلال النقل عبر سلسلة مضاعفة من المرجعيات؛ وأحياناً عبر روايات منفردة ارتقت إلى المستوى المطلوب من خلال أدلة خارجية تعرض صحة الرواية وسلامتها. ثم يذكر الأدلة الخارجية التي تستوجب صحة الروايات بالطريقة نفسها التي اتّبعها الشيخ في المعتبر[٥٢] واتّبعها غيره في [أمكنة أخرى].

[٦–٢] الجواب: على الرغم من أنه [أي السماهيجي] جعلهما اختلافين من أجل مضاعفة عدد [الاختلافات]، إلا أنهما يشيران إلى مسألة واحدة. وهذا أمر يتضح لأي شخص يفكر فيه قليلاً. ولهذا فالجواب هو:

[٦–٢–١] أولاً، ثمة اتفاق عام بأن هذه اللغة والمصطلحات لم تظهر إلا في زمن العلاّمة (طيَّب الله ثراه).[٥٣] إنها مصطلحات ابتدعها مجتهدون معاصرون. فالطريقة التي سلكها المجتهدون القدماء – كالشيخ الطوسي والشيخ المفيد والسيد المرتضى[٥٤] ومعاصريهم وخلفائهم حتى زمن العلاّمة – فيما يتعلق بهذين الاختلافين، كانت ببساطة طريقة الإخباريين. ولذلك، كيف يمكن استخدام أسلوب غير مؤهل لتسمية نقطة [الخلاف] هذه بطريقة ملائمة نقطة اختلاف بين المجتهدين والإخباريين، ما دام لم ينظر الآباء المؤسسون من المجتهدين إليها بهذه الطريقة، ولم يذكروا هذه [المصطلحات] قط؟ فهذا ليس أكثر من غلط واضح وخداع معيب. فإذا ما كان هذا الزعم مؤكداً بالنسبة لبعض المجتهدين، فسيكون من المسموح بالنسبة لمعارض، إذاً، أن يُدير الأمر ليقول: "يتفق المجتهدون والإخباريون على عدم وجود هذه المصطلحات وعلى بطلان كل ما يُستَنبط منها"، معتمداً في ذلك على حقيقة أن [المجتهدين] الأوائل كانوا موثوقين.

[٦-٢-٢] ثانياً، حتى على الرغم من أن أولئك الذين يدعون إلى مثل هذا التصنيف علناً يدعمونه، فإنك ترى أن معظمهم لا ينحرفون في أعمالهم الخاصة [بالفقه] المستنبط عن أقوال العلماء الأقدمين، باعتبار أنهم [يوصون] بالعمل على أساسٍ من الروايات التي هي ضعيفة بحساباتهم. وهم يتخذون أعذاراً لإخفاء انحرافهم عن التصنيف. فنجد، على سبيل المثال، أنهم يقبلون بروايات ابن أبي عُمير[٥٥] التي لا تمتلك سلاسل كاملة من الرواة. [ويفعلون الشيء نفسه] مع آخرين يشبهونه واتفق حوله [العلماء] مؤكدين أن ما يقول عنه إنه "صحيح" هو [في الحقيقة] صحيح. ولكنهم [وطبقاً لمصطلحاتهم] اتفقوا على عدم النقل إلا عن شخص موثوق. مثال آخر هو أنهم يعلنون بعض الروايات "صحيحة" عندما تتضمن [سلسلة سند الرواية أو الحديث] شيخاً من شيوخ الإجازة[٥٦] حتى ولو لم يرد ما يفيد بأن ذلك الشيخ موثوق. مثال آخر هو [الزعم] أنّ روايةً ما في كتابٍ فهي "صحيحة" بناءً على ما يقوله مؤلفها في مقدمة ذلك الكتاب. مثال آخر [هو أنهم يقبلون] رواية من يقول عنه مؤلف **المصادر**[٥٧] إنه "ضعيف" في نقل الأحاديث. مثال آخر هو [زعمهم] أنّ من المعروف جيداً أن [حقيقة] حديث ما هي حقيقة تحمل، استناداً إليها، صفة الإرغام. مثال آخر هو [زعمهم] أنّ [حديثاً ما] هو حديث متفق عليه كأساس للعمل بناءً على محتواه فقط. وثمة أمثلة أخرى تعترض الشخص الذي يدرس أقوالهم.

[٦-٢-٣] وبالجملة، فإنك عندما تدرس أقوالهم تجد أنهم لا يختلفون عن طريقة القدماء إلا في حالات نادرة. ولذلك فإن مجرد ذكرهم هذا التقسيم وهذه المصطلحات، وهو ما يتّهمهم بفعله، لا يستوجب، عندما نأخذه بالحسبان مع ممارساتهم، وجود اختلافٍ حقيقي ذي معنى [بين المجموعتين]. ولذلك فالخلاصة هي أنه ليس لقوله هنا (قدّس الله روحه) أي فائدة لأي شخص راغبٍ في التعلم، وكل ما فعله هو أنه رفع مستوى الجدل فحسب.

[٧-١] سابعها هو أن المجتهدين يحدّدون الأمة ويقصرونها على مجموعتين - المجتهد والتابع أو المقلّد، أما عند الإخباريين فالأمة بأكملها تقلّد المعصوم، وليس هناك من مجتهد أبداً.

[٧-٢] الجواب:

[٧-٢-١] أنت تعلم مسبقاً، من خلال إجابتي على الاختلاف الثالث [أعلاه]، أنّ الناس ينقسمون في زمن الستر إلى الفئتين المذكورتين سابقاً فقط، مهما استخدمنا من عبارات لوصف هاتين المجموعتين، سواء أكانت مجتهدة أم مقلّدة؛ عالمة أم جاهلة؛ فقيهة أم عامية. ومن الواضح أن للمصطلحات معنىً واحداً مهما كانت. والخلاف والاختلاف في الرأي لا يظهران إلا حول ما إذا كان العالم، أو الفقيه، أو المجتهد يعتمد في استنباطه الأحكامَ الفقهية شيئاً آخر غير الكتاب والسنّة. ما عدا ذلك، ليس ثمة من خلاف حول [حقيقة وجوب] تقليده، عندما تكون مصادره التي يستنبط منها الأحكام محددة بهذين الدليلين، وما دام يتمتع بالمواصفات الأخرى من التزام وتقوى وفضيلة وغيرها. وهذه [هي الحالة] سواء سُمِّيَ بالمجتهد أو الإخباري. ولذلك يمكن الرجوع بهذه النقطة إلى النقطة الأولى كما هو واضح.

[٧-٢-٢] عندما يقول [الأسترابادي] إنّ "الأمة بأكملها تقلّد المعصوم" فإن هذا يشكِّل نقطة خلاف عندما يُقال من غير تقييد أو حصر. ويُعرّف "التقليد"[٥٨]، كما هم يعلّمونه، بأنه "قبول رأي شخص آخر دون [معرفة] الأدلة التي [استخدمها هذا الشخص]". لكن لا يمكن تطبيق هذه الفكرة على الإنسان العامي، بل على الفقيه الإخباري، لأن [التوصل] إلى حكم يستلزم [المقدرة على] استنباط [الأحكام] وتأمُّلٍ مُعمَّق بالمصادر – تماماً كما سبق ووضّحناهُ في الدرّة المتعلقة بالخلاف مع مؤلف **الفوائد المدنية** والخاصة بالاختلافات في فهم مستويات الإدراك المتنوعة.[٥٩] إن جُلّ الاختلافات بين العلماء تحدث لهذا السبب فقط. ومن هنا كان اختلاف الإخباريين [فيما بينهم] بخصوص مسائل معينة، تماماً كما هي الحال مع المجتهدين – وقد سبق ووضّحنا معظم هذه الأمور في الدرّة المُشار إليها أعلاه.

[٧-٢-٣] لذلك على العامي أخذ الأحكام فقط من الإخباري الذي يعطي الأحكام المبنية على ما يفهمه من أحاديث [الأئمة]، فهكذا يكون حكمه. ومن هنا، كيف يمكن [للعامي] أن يصبح [بطريقة أخرى] مقلِّداً للإمام؟ وقد يأتي إخباري آخر ويعطي رأياً مختلفاً بناءً على ما يفهمه ويستوعبه. فكيف يمكن للمرء، والحال هذه، القول إن "هذين العالمين الإخباريين هما مقلدان للإمام، حتى ولو

أن لهما رأيين مختلفين، وأنّ من يقلدهما هو مقلد للإمام أيضاً؟ أفليس هذا تعسفاً واضحاً ليس إلاّ؟

[٨-١] ثامنها هو أن المجتهدين يقولون إنّ على المرء طلب العلم عبر الاجتهاد خلال فترة الستر، وإن عليه طلبه من المعصوم عندما يكون [الإمام] حاضراً – حتى ولو كان ذلك عبر الرواة. ولا يكون الاجتهاد مسموحاً في ظل الظروف الأخيرة. والحقيقة أنّ هذا هو موقف الإخباريين أيضاً. غير أن الإخباريين لا يقيمون أي تمييز بين زمن الستر وزمن الظهور. بل [إنهم] يقولون إن ما أحلّه محمد من حلال مسموحٌ به حتى يوم القيامة، وما حرّمه من حرام محرّم حتى يوم القيامة. وليس ثمة من موقفٍ آخر، ولا يمكن لأي موقفٍ آخر أن يظهرَ سوى ما هو وارد في الأحاديث.[٦٠]

[٨-٢] الجواب:

[٨-٢-١] تعود هذه النقطة بالإشارة إلى الاختلافات في الأدلة. فعندما يعتمد عالم ما – مجتهداً كان أم إخبارياً – على الكتاب والسنة فقط في [استنباط] الأحكام الفقهية، فلن يكون هناك من خلاف حول الإجازة بأخذ الأحكام الفقهية عنه، والعمل على أساسٍ من رأيه. أما فيما يتعلق بقوله إنّ فترتي الستر والظهور هما شيء واحد بالنسبة للناس، فهذا خطأ واضح عندما تكون قد فهمت الجواب الخاص بالاختلاف الثالث ([٣-٣] المذكور أعلاه). إن معنى الحديث المذكور للتو يشير فقط إلى الحالة التي يقول فيها أحدهم إن الاجتهاد مسموح بالطريقة التي يأخذ بها أهل السنة، أي تلك المبنية على الرأي والقياس والبراهين العقلية – وهذه [الأشياء] تختلف وتشكل أجوبة مختلفة طوال الوقت.

[٨-٢-٢] من المتفق عليه أن هذه [المصادر– وهي تحديداً الرأي والقياس والبراهين العقلية] – قد تتفق مع الكتاب والسنّة بخصوص مسألة محددة يوجد حولها اختلاف في الفهم وتضارب في وجهات النظر. وقد حدث ذلك بين العلماء في كلّ زمانٍ ومكان، سواء أكانوا مجتهدين أم إخباريين. وقد سبق لنا شرح ذلك في الدرّة المخصصة للمناقشة مع مؤلف **الفوائد المدنية**.[٦١] وهذه هي الحال حتى ولو أنكرها الإخباريون وزعموا أنّ الاختلافات التي تحدث بين [العلماء] لم تكن لتظهر لولا وجود اختلافات ضمن أحاديث [الأئمة] أنفسهم. غير أننا سبق لنا أن أرسينا أساس

الردّ على هذا الزعم في الدرّة السابقة الذكر. وقد وضحنا أنّ اختلاف الآراء فيما بينهم، فيما يتعلق بالاختلافات بين المجتهدين، ربما ظهرت نتيجة للاختلافات في الروايات نفسها. لكن، ربما تكون قد ظهرت أيضاً بسبب الاختلاف في فهم [الأحاديث] - وهذا هو المصدر النهائي لمعظم الأحكام.

[٨-٢-٣] وبالجملة، إذاً، فإن وجهة نظره[٦٢] حول جميع نقاط الاختلاف تلك ترى أن الاجتهاد يعني تبنّي الآراء ووجهات النظر التي لا تقوم على الكتاب والسنّة. وهذا صحيح إذا ما اقتصر المعنى القاطع للاجتهاد على هذا المعنى. غير أن الاجتهاد - كما يعرّفونه - هو مجرد بذل الجهد لتحصيل الأحكام من المصادر الفقهية. والخلاف بين الإخباريين والمجتهدين هنا هو حول وسائل التحقق من هذه المصادر. فالإخباريون يقصرونها على الكتاب والسنة، أو على السنة وحدها وفقاً لآراء بعضهم، أما المجتهدون فيتوسعون في هذه المصادر لتشمل أربعة مصادر معروفة جيداً. هذه هي الحالة إذاً، حتى ولو اختلفوا في كتبهم الخاصة بالفقه المستنبط حول الأشياء التي يمكن أن تتناقض مع الكتاب والسنّة - تماماً كما سبق وأشرنا إليه بخصوص هذا الموضوع وموضوعات أخرى خلال مجرى [استعراضنا] للدرّة السابقة في هذا الكتاب.

[٩: استنتاجات]

[٩-١] وهكذا، فالاعتراف بالاجتهاد أمر دقيق عندما يُطبّق على شخص يقصر استنباط الأحكام الفقهية على الكتاب والسنّة. والأمر على هذا النحو حتى ولو تجنّب الإخباريون وصفه كذلك، بسبب مهاجمتهم للمجتهدين - وهو هجوم يقع خارج السياق كما هو واضح لأي شخص عادل.

[٩-٢] فكيف ذلك؟ بعض المجتهدين يبتعدون عن تبنّي [الأحكام] المستنبطة من الكتاب والسنّة عندما يتعلق الأمر ببعض تفاصيل الأحكام، ويعملون وفق أشكالٍ من الاستنباط المبنية على الرأي فقط. لكنّ ذلك لا يؤدي إلى هجوم يستهدف أساس الاجتهاد [بحدّ ذاته]، وفقاً للتعريف الذي ذكرناه. فقد ينحرف أحد الإخباريين في فهمه لحديثٍ ما عن الفهم العام لمعظم العلماء العارفين، فيصبح لدينا، بهذا الشكل،

رأيٌ لا أساس له واضحاً بالنسبة لمن يمتلك فهماً. غير أن ذلك لا يؤدي إلى هجوم على طريقة أهل الحديث - كما كانت الحال مع الصدوق (قُدِّسَ سره) في مناسبات كثيرة عندما تعلق الأمر بالأحكام الفقهية. والله أعلم.

الحواشي

١. يشير فرهاد دفتري هنا إلى كتاب القاضي النعمان بن محمد، **اختلاف أصول المذاهب**، تح. شامون ت. لوخندوالا (سيملا، ١٩٧٣).

٢. فرهاد دفتري، *The Ismailis* (ط٢، كمبريدج، ٢٠٠٧)، ص١٧١.

٣. انظر مقالة نورمان كالدر، "الشك والامتياز: ظهور نظرية الاجتهاد الشيعية الإمامية"، *Studia Islamica*، ٧٠ (١٩٨٩)، ص٥٧-٧٨.

٤. هذا ما يزعمه حسين مُدرّسي، ضمن سياق عصري، في كتابه *Introduction to Shi'I Law* (لندن، ١٩٩٤)، ص٢٩-٣٠.

٥. العلاّمة حسن بن يوسف الحلّي (ت. ٧٢٦/ ١٣٢٥).

٦. حول هذه المؤلفات انظر ديفين ستيوارت، "أصول الإحياء الإخباري"، في ميشيل مَزّاوي، مح.، *Safavid Iran and her neighbors* (سولت ليك سيتي، ٢٠٠٣)، وروبرت غليف، *Scriptualist Islam* (ليدن، ٢٠٠٧)، ص١٥٤.

٧. انظر يوسف بن أحمد البحراني، **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، تح. محمد تقي الإيرواني (قُمّ، ١٩٨٤)، ٢٥ مجلداً.

٨. قدمت وصفاً مفصلاً لهذه النظرية في كتابي *Inevitable Doubt* (ليدن، ٢٠٠٠).

٩. عاينت الجدال ضمن الإخبارية حول مصادر الفقه تلك في كتاب غليف، *Scriptualist Islam*، ص٢١٦-٢٦٧.

١٠ . انظر إيتان كوهلبيرغ، "جوانب من الفكر الإخباري في القرنين السابع عشر والثامن عشر"، في ن. ليفتزيون و ج. أو. فول، مح.، *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam* (سيراكوز، ن.ي، ١٩٨٧)، ص١٣٣-١٥٥.

١١ . انظر غليف، *Scriptualist Islam*، ص١-٣٠.

١٢ . ورد ذكر الكتاب بكثرة، على سبيل المثال، ضمن أعمال لفقهاء عصريين كالسيد محسن الحكيم (ت. ١٩٧٠) وروح الله الخميني (ت. ١٩٨٩) وأبي القاسم الخوئي (ت. ١٩٩٢).

١٣ . تفحصّت العلاقة الوثيقة بين "الأصول" و"الفروع" عند البحراني في مقالتي "زواج النساء الفاطميات: النظرية الفقهية والقانون القائم في الفقه الشيعي"، في مجلة *Islamic Law and Society*، ٦ (١٩٩٩)، ص٣٨-٦٨.

١٤. البحراني، **الحدائق**، مج١، ص١-١٧٠.

١٥. نجد المقدمة الثانية عشرة في الصفحات ١٦٧-١٧٠، وقام غليف بتحليلها في *Inevitable Doubt*، ص٢٤٧-٢٥٣.

١٦. يوسف بن أحمد البحراني، **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية** (طبعة حجرية، طهران، ١٣١٤)،=

= أما الطبعة الحديثة له فكانت في بيروت، ٢٠٠٢. والإشارات الواردة هنا هي إلى الطبعة الحجرية.

١٧. "في المحاكمة بين الإخباريين والمجتهدين وجميعهم على الاتفاق في الدين"، البحراني، الدرر، ص٣ (صفحة المحتويات). لكن ليس من الواضح ما إذا كان البحراني نفسه مسؤولاً عن عناوين فصول الدرر النجفية، باعتبار أن الفقرة الموجودة في الصفحات ٢٥٣-٢٥٦ (علماً بأن الترقيم في قائمة المحتويات غير صحيح) لا تحمل عنواناً سوى "درّة نجفية".

١٨. حول مكانة السماهيجي كمعلم ومانح للإجازات انظر مقالة سابين شميدتكه "الإجازة من عبد الله بن صالح السماهيجي إلى ناصر الجارودي القطيفي: مصدر للتقليد العلمي الشيعي الاثني عشري في البحرين"، في ف. دفتري و ج. و. ميري، مح.، *Culture and Memory in Medieval Islam* (لندن، ٢٠٠٣)، ص٦٤-٨٥.

١٩. جرى تحرير هذه المقالات بمهارة ("الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية: 'طبيعة الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية. القسم I: 'كتاب عبد الله السماهيجي منية الممارسين'"، في مجلة *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٥٥، ١٩٩٢، ص٢٢-٥١) وتفحّص أندرو نيومان ("طبيعة الخلاف الإخباري - الأصولي في الفترة المتأخرة من تاريخ إيران الصفوية. القسم الثاني: إعادة تقييم للخلاف"، *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*، ٥٥ (١٩٩٢)، ص٢٥٠-٢٦١). ولا تذكر نسخ مخطوطته سوى أربعين اختلافاً. ومن الممكن أنه وجدت صيغ إضافية قيد التداول لنقاط السماهيجي. وواضح أن النسخ التي وصلت للبحراني تضمنت ثلاثة وأربعين اختلافاً.

٢٠. سبق لي أن لاحظت هذا الميل عند السماهيجي في لائحته عندما نقارنها بلوائح سابقة (ولاحقة). انظر غليف، *Scriptualist Islam*، ص٢٠٥-٢٠٨.

٢١. بينما نجد أن المقاطع [التمهيد] و[المقدمة] و[١] و[٢] قد وردت كلمة بكلمة، أو بتغيير طفيف، في كتاب الحدائق، إلا أن البحراني أعاد ترتيبها في النص اللاحق. فالهدف في الدرر هو شرح سبب اعتباره أنّ الخلاف الإخباري - المجتهد بحاجة إلى "خاتمة". وهذه تشكل، بصورة عامة، تلك التي تكوّن بنية المقدمة الثانية عشرة في الحدائق.

٢٢. كتب محمد بن إسماعيل أبو علي الحائري أنه كان إخبارياً، لكنه تخلى عن ذلك المذهب أو الطريق الوسط (منتهى المقال في أحوال الرجال، تح. مؤسسة البيت (طهران، ١٨٨٥)، ص٣٣٤)؛ انظر أيضاً محمد باقر بن زين العابدين الخوانساري، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات (قم، ١٩٧٠-١٩٧٢)، مج٨، ص٢٠٤. وكتب تُنوكابوني أنه "كان من جيل من الإخباريين، لكنه لم يكن متعصباً" (محمد بن سليمان تُنوكابوني، قصص العلماء، طهران، لا ت.، ص٢٧١)؛ وانظر مقالة إيتان كوهلبيرغ، "بحراني، يوسف"، *EIr*، مج٣، ص٥٢٩-٥٣٠. ويدرك كوهلبيرغ في هذه المقالة التغير بين الدرر النجفية والحدائق الناضرة، ويذكر ملخصاً موجزاً للفقرة المترجمة هنا. حول وظيفة ذلك في التراث الشيعي انظر مقالتي "الخلاف الإخباري - الأصولي في أدب الطبقات: تحليل لسيرتَي يوسف البحراني ومحمد باقر البهبهاني الشخصيتين"، مجلة *Jusur*، ١٠ (١٩٩٤)، ص٧٩-١٠٩.

٢٣. البحراني، الدرر النجفية، ص٢٥٣-٢٥٦.

٢٤. وهو عبد الله السماهيجي المذكور أعلاه في الحاشيتين ١٨ و١٩.

٢٥. انظر الحاشية ١٩ أعلاه.

٢٦. لم يرد ذكر لهذا العمل بعد، على مبلغ علمي، في أيٍّ من أدلّة (كاتلوكات) المخطوطات. البحراني نفسه فقط كان قد أوردها في قائمة الكتب التي فقدها إبان الاستيلاء على بلدة فَسا (ربما كان ذلك إشارة إلى احتلالها من قبل نادر شاه حوالي ١٧٤٧). وعلى الرغم من أن علي بن الحسن البحراني (ت. ١٣٤٠/ ١٩٢٠) يذكر في كتابه **أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين**، تح. عبد الكريم محمد علي البلادي (بيروت، ٢٠٠٣) عنواناً هو **جوابات المسائل الشيرازية**، في الصفحة ١٩٨ ضمن كتابات يوسف البحراني، إلا أن ذلك يبدو وصفاً غير دقيق ما دام آغا بُزورك الطهراني يزعم مشاهدته نسخةً من **المسائل الشيرازية**، وهي ليست جوابات على مسائل، بل عمل مستقل ناقص في الفقه (الطهراني، **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، تح. أحمد المُنزوي، طهران، ١٩٨٧، مج ٢٠، ص٣٥٣–٣٥٤).

٢٧. تُشير كلمة "هم" بوضوح إلى العلماء الإخباريين، كالسماهيجي الذي يرغب في تعداد الاختلافات بين الإخباريين والمجتهدين والتأكيد عليها.

٢٨. يستخدم البحراني مصطلح "مُحدِّث" كمرادف لكلمة إخباري. ويشير المصطلح إلى تشديد الإخباريين على الأحاديث باعتبارها المصدر الوحيد للعلم الديني. غير أنه كان يُشير في الفترة المبكرة إلى أولئك الذين كانوا يتناقلون الأحاديث (سواء أكانت المصدر الوحيد للعلم الديني أم لا).

٢٩. جامع الأحاديث، من الإماميين الأوائل، والغزير الإنتاج، الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمّي (ت. ٣٨١/ ٩٩١–٩٩٢).

٣٠. كتاب **الفوائد المدنية** من تأليف محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٦/ ١٦٢٦–١٦٢٧)، المؤسس المزعوم للمذهب الإخباري. وكان قد نُشر أصلاً في طبعة حجرية في القرن التاسع عشر، وحققه مؤخراً نور الدين موسوي (قُم، ٢٠٠٣).

٣١. إن استخدام عبارة آية الله هنا هو أمر مثير للاهتمام، لكنه يسبق الصياغة الرسمية للمصطلح في القرن التاسع عشر، حيث أصبح يشير إلى شخص استحقّ رتبة محددة ضمن الهرمية العلمية. أما الاستعمال هنا فهو مجرد إشارة إلى تقدير واحترام.

٣٢. وهي إشارة إلى السماهيجي.

٣٣. وهي، على التوالي، الكتاب والسنّة والإجماع والدليل العقلي.

٣٤. وهذه المؤلفات هي، على التوالي: (١) **المعتبر** للمحقق الأول نجم الدين أبي القاسم الحلي (ت. ٦٧٦/ ١٢٧٧)؛ (٢) **مسالك الأفهام** للشهيد الثاني زين العابدين بن علي العاملي (ت. ٩٦٦/ ١٥٥٩) (من منشورات مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٥ مجلداً، قم، ١٤١٣/ ١٩٣٣)؛ (٣) **مدارك الأحكام** لمحمد بن علي الموسوي العاملي (ت. ١٠٠٩/ ١٦٠٠) (من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٨ مجلدات، قم، ١٤١٠/ ١٩٩٠)؛ (٤) **ذكرى الشيعة** للشهيد الأول شمس الدين محمد بن مكي العاملي (ت. ٧٨٦/ ١٣٨٤) (من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ٤ مجلدات، قم، ١٤١٩/ ١٩٩٩)؛ (٥) **ذخيرة المعاد** لمحمد باقر بن محمد مؤمن السَبْزَواري (ت. ١٠٩٠/ ١٦٧٩) (طبعة حجرية من منشورات مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، لا ت.).

٣٥. إن مبدأ "براءة الأصل" أو "البراءة الأصلية" هو المبدأ القائل بأنه ما لم يكن ثمة تحريم محدد في النصوص ذات الصلة ضد فعل مخصص فإن الفعل المذكور يعتبر مسموحاً أو مجازاً. أما مبدأ "استصحاب الحال" فيقول إن تقييم عمل ما يبقى كما كان في السابق ما لم يحدث تغيير معلوم يكون مؤثراً في تقييم الفعل. وقد وصفت كلا المبدأين كما وردا في فكر البحراني بالتفصيل في كتابي *Inevitable Doubt*، ص٩٦–١٠١.

٣٦. المحقق الحلي هو الفقيه الشيعي المشهور ومؤلف كتاب **المعتبر**، الذي هو مؤلف هام ومن أكثر كتب الفقه دراسة.

٣٧. **معالم الدين** للشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني (ت. ١٠١١/ ١٦٠٢) (من منشورات مؤسسة النشر الإسلامي، قم، لا ت.).

٣٨. "سيد السند" هو الاسم المستعار لمحمد بن علي الموسوي العاملي (ت. ١٠٠٩/ ١٦٠٠) مؤلف كتاب **مدارك الأحكام** المذكور أعلاه، الحاشية ٣٢.

٣٩. شيخ الطائفة محمد بن حسن الطوسي (ت. ٤٦٠/ ١٠٦٧).

٤٠. الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان البغدادي (ت. ٤١٣/ ١٠٢٢).

٤١. الشيخ الطوسي، **عدة الأصول**، تح. محمد رضا الأنصاري (قم، ١٩٩٦).

٤٢. الشيخ الصدوق، **الاعتقادات في دين الإمامية**، تح. غلام رضا مازندراني (قم، ١٩٩٢)، وكتاب **من لا يحضره الفقيه**، تح. علي أكبر الغفاري (قم، ١٤١٥/ ١٩٩٥).

٤٣. الشيخ الصدوق، **الاعتقادات في دين الإمامية**، ص١١٣.

٤٤. هذه إشارة عامة إلى جميع الأئمة.

٤٥. إشارة إلى السماهيجي.

٤٦. مصاحب مشهور لجعفر الصادق. وهذه إشارة باطنية إلى قسم آخر من **الدرر النجفية**، القسم الثاني عشر (أو الدرّة) التي ورد فيها حديث مشهور لعمر بن حنظلة، حيث تمت معاينته. من أجل ترجمة الحديث المذكور انظر مقالة غليف، "نظريتان شيعيتان كلاسيكيتان للقضاء"، في جيرالد هوتنغ وجواد مُجدّدي وألكسندر ساملي، مح.، *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions* (أوكسفورد، ٢٠٠٠)، ص١١٩–١٢٠. وقد قُسّم هذا القسم إلى ١٦ فائدة وخلاصة، ونجده في **الدرر النجفية**، ص٤٥–٦٨. والفائدة الرابعة المُشار إليها هنا هي في الصفحة ٤٨–٥٤.

٤٧. وهي في الفائدة الرابعة من الدرّة الثانية عشرة من **الدرر النجفية**.

٤٨. الشارع – إشارة إلى الله في دوره كمانح للتشريعات لبني البشر.

٤٩. وهو السماهيجي.

٥٠. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه، حيث يمكن أن نجد الفائدة الخامسة عشرة في **الدرر النجفية**، ص٦٢–٦٤.

٥١. وهذه هي الفائدة التاسعة عشرة من **الدرر النجفية**، ص٨٦–٩٣.

٥٢. انظر الحاشية ٣٦ أعلاه.

٥٣. وهو العلامة الحلّي.

٥٤. الشيخ الطوسي هو شيخ الطائفة المذكور في الحاشية ٣٩ أعلاه؛ وحول الشيخ المفيد انظر الحاشية ٤٠ أعلاه؛ والسيد المرتضى هو علم الهدى علي بن حسين الموسوي (ت. ٤٣٦/ ١٠٤٤).

٥٥. محمد بن أبي عُمير (ت. ٢١٧/ ٨٣٢)، مؤلف إمامي وجامع أحاديث مبكر وغزير الإنتاج. ونجد في حالات كثيرة أحاديث مروية عنه بدون سلاسل كاملة للرواة (أي مرسلة)، ومن هنا فقد شكك مفكرون إماميون لاحقون بصحة هذه الأحاديث. انظر أحمد بن علي النجاشي، **رجال النجاشي**، تح. موسى الشُبيري الزنجاني (قُم، ١٩٨٧)، ص٣٢٦.

٥٦. إشارة إلى العلماء الذين حصلوا على إجازة بنقل النصوص وتفسيرها وتعليمها.

٥٧. إشارة إلى "الأصول"، وهي مجموعة الأحاديث المنسوبة إلى صحابة الأئمة الذين عنهم جرى نقل مجموعات الأحاديث الشيعية الموثوقة.

٥٨. الكلمة المستخدمة هنا هي "تقليد"، وهي تصف علاقة أولئك الذين هم من غير المجتهدين بالمجتهدين. فالمجموعة الأولى مأمورة بتقليد الأخيرة.

٥٩. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه.

٦٠. إشارة إلى الحديث النبوي: "حلالُ محمد حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة". انظر محمد بن الحسن أبو جعفر القمّي، **بصائر الدرجات في فضائل آل محمد**، تح. ميرزا محسن كوشا باغي تبريزي (طهران، ١٩٦١)، ص١٦٨؛ أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الكافي**، تح. علي أكبر الغفّاري (قم، ٢٠٠٣)، مج١، ص٥٨.

٦١. انظر الحاشية ٤٦ أعلاه.

٦٢. وهذا هو رأي السماهيجي.

المصادر والمراجع

فيما يلي قائمة شاملة بالمصادر والمراجع المذكورة في هذا الكتاب. وتمّ تقديم كافة التفاصيل المتعلقة بالمرجع عندما استخدم المؤلفون طبعات مختلفة من نفس الكتاب. وعند استخدام ترجمات من مراجع أولية فإن ذلك لا يعني استخدامها من قبل جميع المؤلفين. ولتسهيل العودة إلى هذه المصادر فقد وضعنا اختصارات بالأحرف الأولى من أسماء المؤلفين الذين وردت هذه المراجع في مقالاتهم ضمن قوسين مربعين.

وتمَّ إيراد قائمة المصادر والمراجع كما هي لعدم جدوى ترجمة أسماء الكتب، ولأن القارئ المتخصص قادر على العودة إليها بسهولة ويُسر.

الاختصارات

EI2 The Encyclopedia of Islam (الموسوعة الإسلامية)، تح. هـ. آ. ر. جب، ط جديدة، ليدن، بريل، ١٩٦٠-٢٠٠٤.

EI3 The Encyclopedia of Islam, Three (الموسوعة الإسلامية، ٣)، تح. م. غَبوريو، ليدن: بريل، ٢٠٠٧-.

EIr Encyclopaedia Iranica (الموسوعة الإيرانية)، تح. إي. يَرشَتر. لندن ونيويورك، مؤسسة الموسوعة الإيرانية، ١٩٨٢-.

EQ The encyclopaedia of the Qur'an (موسوعة القرآن)، تح. جين د. ماك أوليف، ليدن، بريل، ٢٠٠١-٢٠٠٦.

Primary Sources المصادر الأولية

'Abd al- Jabbār b. Aḥmad al- Hamadhānī, al- Qāḍī, *Tathbīt dalā'il al- nubuwwa*, ed. 'Abd al- Karīm 'Uthmān, Beirut, 1966. [IH]

'Abdān b. al- Rabīṭ (attrib.), *Kitāb Shajarat al- yaqīn*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1982; see also Abū Tammām, and Abū Firās al- Maynaqī. [DS]

– *Kitāb al- Rusūm wa'l- izdiwāj wa'l- tartīb*, MS 1174 (Ar I 2A), Zāhid 'Alī Collection, Library of the Institute of Ismaili Studies, London. [M&W]

Abū Firās al- Maynaqī, Shihāb al-Dīn b. al-Qāḍī Naṣr (attrib.), *Kitāb al- īḍāḥ*, ed. 'Ārif Tāmir, Beirut, 1965; see also 'Abdān, and Abū Tammām. [DS]

AbūḤanīfa al- Nu'mān b. Thābit, *Al- Fiqh al- akbar*, 2nd ed., Hyderabad, 1399/1978. [AM]

Abū Isḥāq-i Quhistānī, *Haft Bāb-i Abū Isḥāq*, ed. And tr. Wladimir Ivanow, Bombay, 1959. [LL]

Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan al-Ṭūsī; see al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. al-Ḥasan.

Abū Muḥammad al- Yamanī. *'Aqā'id al- thalāth wa'l- sab'īn firqa*, ed. Muḥammad Zarbān al- Ghāmidī. Medina, 1414/1993. [M&W]

Abū Nu'aym al- Iṣfahānī. *Kitāb Dhikr akhbar Iṣbahān*, ed. Sven Dedering as *Geschichte Iṣbahāns*. Leiden, 1931- 1934. [AM]

AbūTammām (attrib.). *Kitāb al- Shajara*, partial ed. And tr. Wilferd Madelung and Paul E. Walker, *An Ismaili Heresiography: The "Bāb al- shayṭān" from AbūTammām's* Kitāb al-shajara. Leiden, 1998. [PC] [DS]

Abu'l- Ma'ālī b. 'Imrān. *Risālat al- Uṣūl wa'l- aḥkām*, in 'Ārif Tāmir, ed., *Khams rasā'il Ismā'iliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 100 – 143. [DS]

Abu'l- Ma'ālī, Muḥammad b. 'Ubayd Allāh. *Bayān al- adyān*, ed. Hashim Rāḍī. Tehran, 1342 Sh./1964. [PC]

Aetius (attrib.). *Placita Philosophorum*; see Qusṭā b. Lūqā; see also *Secondary Sources*, Daiber, *Aetius Arabus*. [HL]

Albert of Aachen. Historia Ierosolimitana. History of the Journey to Jerusalem, ed. and tr. Susan B. Edgington. Oxford, 2007. [CH]

'Alī al-Ṣulayḥī (attrib.).*Qiṣṣat al-ru'yā min wafāt al-walad al-sayyid al-fāḍil al-mu'tamad and Qiṣṣat al-ru'yā al-thāniyya*, MS Ar.I. 1283, Zahid Ali Collection, The Institute of Ismaili Studies Library, London, ff. 1b- 10b and 10b- 13b, respectively. [DS]

al-'Āmilī, " al-Shahīd al-Awwal", Shams al-Dīn Muḥammad b. Makkī. *Dhikrā al-Shī'a*, Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. 4 vols. Qumm, 1419/1999. [RG]

al-'Āmilī, "al-Shahīd al-Thanī". Zayn al-Dīn b. 'Alī. *Masālik al-afhām*, ed.

Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyya. 15 vols. Qumm, 1413/1993. [RG]
al-'Āmilī, Muḥammad b. 'Alī al-Mūsawī. *Madārik al-aḥkām*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. 8 vols. Qumm, 1410/1990. [RG]
Anonymous. Hizār hikāyat-i Sūfiyān, ed. Īraj Afshār and Maḥmūd Umīdsālār. Tehran, 1382 Sh./2003. [HA]
– *Itmām Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*. MS Köprölü 902 (copied Rabī' II 637 [= October 1239]); MS 935/2 (copied 689/1290), Central Library, Tehran University; MS Or. 9033, British Museum. [ACH]
– *al-Munāẓara li'l-imām al-ḥujja Ja'far b. Muḥammad al-Ṣādiq*, ed. 'Ali b. 'Abd al-'Azīz al-'Ali. Riyadh, 1417/1996. [HA]
– *Sīrat al-Malik al-Mukarram*; see Secondary Sources, Shakir, Mohammed. [DC]
– *Tarjuma-yi Qur'ān: nuskha-yi mu'arrakh-i 556 hijrī*, ed. Muḥammad Ja'far Yāḥaqqi. Mashhad, 1364 Sh./1985. [AM]
– *Tarjuma-yi Tafsīr Ṭabarī*, see al-Ṭabarī.
– *al-'Uyūn wa'l-ḥadā'iq fī akhbar al-ḥaqā'iq*, ed. 'Umar Sa'īdī. Damascus, 1972-1973. [IH]
Anṣārī al-Harawī, Khawāja 'Abd Allāh b.Muḥammad. *Ilāhī-nāma*, tr. Serge de Laugier de Beaurecueil, in "L'Ilāhī nāmè de Khawāja 'Abd Allāh Anṣārī", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 47 (1948), pp. 151- 170. [AM]
– *Munājāt*, ed. as *Munājāt wa naṣā'iḥ*. Berlin, 1924, and other editions; English tr. (based on later manuscripts) by Arthur J. Arberry, "Anṣārī's Prayers and Counsels. Translated from the original Persian",*Islamic Culture*, 10 (1936), pp. 369- 389; Wheeler McIntosh Thackston, tr., in Victor Danner and Wheeler McIntosh Thackston. *Ibn 'Ata' Illah: the Book of Wisdom/Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations*. London, 1979. [AM]
Arberry, Arthur J., tr.; see Qur'an.
al-Ardabīlī, al-Muqaddas Aḥmad b. Muḥammad [attrib.]. *Ḥadīqat al-Shī'a*. Tehran, 1343/1964. [AN]
'Arīb b. Sa'd al-Qurṭubī.*Ṣilat Ta'rīkh al-Ṭabarī*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1965. [IH]
Aristotle. *Peri Psychés (De Anima)*, tr. Walter S. Hett in *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. London, 1935. [DS]
– *Tà Physiká (Physica)*, Book III, ed. and tr. Philip H. Wicksteed and Francis M. Cornford, *Physics. Books I- IV*. Cambridge, MA and London, 1957. [HL]
– *Peri Poiétikés (Ars Poetica)*, ed. and tr. Samuel H. Butcher as *The Poetics of Aristotle*. 4th ed., London, 1922. [ACH]
al-Ash'arī, Abu'l-Hasan 'Alī b. Ismā'īl. *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, ed. Helmut Ritter. Istanbul, 1929- 1933. [PC]; Wiesbaden, 1963. [AH]
al-Astarābādī, Muḥammad Amīn. *Al-Fawā'id al-madaniyya*, ed. Nūr al-Dīn

Mūsawī. Qumm, 2003. [RG]
'Aṭṭār, Farīd al-Dīn (attrib.). *Lisān al-ghayb*; see Pseudo-'Aṭṭār. [HL]
Averroes; see Ibn Rushd.
Avicenna; see Ibn Sīnā.
'Awfī, Sadīd al-Dīn Muḥammad b.Muḥammad. *Kitāb Lubāb al-albāb*, ed. Edward G. Browne as *The Lubābu'l-albāb of Muḥammad 'Awfī*. London and Leiden, 1903; Tehran, 1361 Sh./1982. [ACH]
'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī, Abu'l-Ma'ālī 'Abd Allāh (or Muḥammad) b. Abī Bakr. *Nāmahā-yi 'Ayn al-Quḍāt-iHamadānī*, vols. 1&2, ed. 'Afīf 'Usayrān and 'Alīnaqī Munzawī. Beirut and Tehran, 1347- 1350 Sh./ 1969- 1972; vol. 3, ed.'Alīnaqī Munzawī. Tehran, 1377 Sh./1998- 1999. [HL]
– *Tamhīdāt*, ed.'Afīf 'Usayrān in *Muṣannafāt-i'Ayn al-Quḍāt-i Hamadānī*. Tehran, 1341 Sh./1962, part II. [HL]; French tr. Christiane Tortel as *Les tentations métaphysiques (Tamhidat)*. Paris, 1992.
– Shakwā al-gharīb,ed.'Afīf 'Usayrānin *Muṣannafāt-I 'Ayn al-Quḍāt-iHamadānī*. Tehran, 1341 Sh./1962, part III; tr., *see Secondary Sources*, Arberry, *A Sufi Martyr*. [HL]
al-Baghawī, al-Ḥusayn b. Mas'ūd.*Sharḥ al-sunna*, ed. Shu'ayb Arnā'ūṭ and Muḥammad Zuhayr Shāwīsh. Beirut, 1971. [IP]
al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir b. Ṭāhir. *al-Farq bayn al-firaq*, ed.Muḥammad Badr. Cairo, 1328/1910. [PC]; ed.Muḥammad Muḥyī'l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut, 1995. [IH]
al-Baghdādī, al-Khaṭīb Aḥmad b. 'Alī. *Tā'rīkh Baghdād*. Cairo, 1931.
al-Baḥrānī, 'Alī b. al-Ḥasan. *Anwār al-badrayn fī tarājim 'Ulamā' al-Qaṭīf wa'l-Aḥsā' wa'l-Baḥrayn*, ed. 'Abd al-Karīm Muḥammad 'Alī al-Bilādī. Beirut, 2003. [RG]
al-Baḥrānī, Yūsuf b. Aḥmad. *al-Durar al-Najafiyya min al-multaqaṭāt al-Yūsufiyya*.Lithograph, Tehran, 1314/1897; new typeset ed., Beirut, 2002. [RG]
– *al-Ḥadā'iq al-nāḍira fī aḥkām al-'itra al-Ṭāhira*, ed.Muḥammad Taqī al-Īrwānī. Qumm, 1984. [RG]
al-Bakcharī, 'Alā' al-Dīn Mughalṭāy b. Qilīj b. 'Abd Allāh; see Mughalṭāy b. Qilīj b. 'Abd Allāh,'Alā' al-Dīn al-Bakcharī. [HA]
Bākharzī, 'Abd al-Wāsi' Niẓāmī. *Maqāmāt-i Jāmī: gūshahā'ī az tārīkh-i farhangī wa ijtimā'ī-yi Khurāsān dar 'aṣr-i Taymūriyān*, ed. Najīb Māyil Harawī. Tehran, 1371 Sh./1992. [HA]
al-Balkhī, Ṣāfī al-Dīn.*Faḍā'il Balkh*, extant in the Persian tr. by Muḥammad Ḥusaynī Balkhī (7th/13th century), ed. 'Abd al-Ḥay Ḥabībī. Tehran, 1350 Sh./1971. [AM]
al-Bāqillānī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ṭayyib. *Intiṣār li'l-Qur'ān*, ed. 'Umar Ḥasan al-Qayyām. Beirut, 1425/2004. [AM]

al-Baṭalyawsī, 'Abd Allāh b.Muḥammad b. al-Sīd. *al-Iqtiḍāb fī sharḥ adab al-Kuttāb*, ed.'Abd Allāh al-Bustānī. Beirut, 1901. [IP]

al-Bayḍāwī, Qāḍī 'Abd Allāh b. 'Umar. *Niẓām al-tawārīkh*, ed. Hakim Sayyid Shams-Ullah Qadri. Hyderabad, 1930; ed. Bahman Mīrzā Karīmī. Tehran, 1934; ed. Mīr Hāshim Muḥaddith. Tehran, 1383 Sh./2003. [HL]

Bayhaqī, Abu'l-Faḍl Muḥammad b.Ḥusayn. *Tārīkh-i Mas'ūdī*, ed. Qāsim Ghanī and 'Alī Akbar Fayyāḍ. Tehran 1324 Sh./1945; 2nd ed., 'Alī Akbar Fayyāḍ. Mashhad, 1350 Sh./1971, and numerous subsequent Tehran reprints. [CEB]

al-Bayhaqī, Ẓahīr al-Dīn Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Zayd. *Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*, published with a Persian tr. By Nāṣir al-Dīn Khwāja Muntakhab al-Dīn as *Tārīkh al-ḥukamā al-musammā bi-Durrat al-akhbār wa lum'at al-anwār, ya'nītarjuma-yi tatimma-yi Ṣiwān al-ḥikma*, ed. Muḥammad Shafī'. Lahore, 1935. See also Anonymous, *Itmām Tatimmat Ṣiwān al-ḥikma*. [ACH]

Bīrjandī, Ḥasan-I Ṣalāh-i Munshī; see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib.

al-Bīrūnī, Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-Ṣaydana fi'l-ṭibb*, ed. 'Abbās Zaryāb Khu'ī. Tehran, 1370 Sh./1991. [AM]

– *Taḥqīq mā li'l-Hind*, ed. Eduard Sachau. London, 1887; tr. Eduard Sachau, as *al-Beruni's India*. London, 1888; 2nd ed., 1910. [PC]

– *Kitāb al-Āthār al-bāqiya 'an al-qurūn al-khāliya* [=Chronologie orientalischer Völker], ed. Eduard Sachau. Leipzig, 1878, repr. 1923; tr. Eduard Sachau as *The Chronology of Ancient Nations*. London, 1879. [PC] [IH]

Blake, William. *Milton. A Poem*, ed. Geoffrey Keynes, in *The Complete Writings of William Blake*. London, 1972, pp. 480- 535. [LL]

al-Bukhārī, Muḥammad b. Isma'īl. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Cairo, 1932. [JB]

Dāmghānī, Iftikhār al-Dīn. *Rawshanā'ī-nāma*, ed. Ḥasan Dhu'l-Fiqārī in Iraj Afshar and Karīm Iṣfahāniyān, ed. *Nāmwāra-yi duktur Maḥmūd-i Afshār-i Yazdī*, vol. 8. Tehran, 1373 Sh./1994- 1995, pp. 2300- 2335. [HL]

Dārābī-yi Shīrāzī, 'Abbās Sharīf. *Tuḥfat al-murād: Sharḥ-i qaṣīda-yi ḥikmīya-yi Mīr Abu'l-Qāsim-i Findiriski*. Tehran, 1337 Sh./1958 or 1959. [HL]

– *Tuḥfat al-murād: Sharḥ-i qaṣīda-yi Mīr Findiriski, Shāriḥ Ḥakim 'Abbās Sharif Dārābī, bi-ḍamīma-yi sharḥ-i Khalkhālī Wagīlānī*, ed. Muḥammad Ḥusayn Akbarī Sāwī, introduction by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran, 1372 Sh./1994. [ACH]

Ḍarrābī, 'Abd al-Raḥīm Kalāntar (Suhayl Kāshānī). *Tārīkh-i Kāshān*, ed. Iraj Afshar. Tehran, 2536 Persian Imperial year/ 1356 Sh./1977. [AN]

Dawlatshāh-i Samarqandī = Amīr Dawlatshāh b. 'Alā' al-Dawla Bakhtishāh Samarqandī. *Tadhkirat al-Shu'ārā'*, ed. Edward G. Browne as *The Tadhkiratu'sh-shu'arā ("Memoirs of the Poets") of Dawlatshāh bin 'Alā'u 'd-Dawla Bakhtishāh al-Ghāzī of Samarqand*. London, 1901. [HL]

Dāya, Najm al-Dīn al-Rāzī; see under "al-Rāzī".

al-Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad. *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-rijāl*, ed. 'Alī Muḥammad Mu'awwaḍ et al. Beirut, 1415/1995. [AM]

– *Ta'rīkh al-Islām*, ed. 'Umar 'Abd al-Salām al-Tadmūrī. Beirut, 1994. [IH]

– *Siyar a'lām al-nubalā'*, ed. Shu'ayb Arnā'ūṭ and Ḥusayn al-Asad. Beirut, 1401/1981. [HA]

Dihlawī, Shāh 'Abd al-'Azīz b. Aḥmad. *Tuḥfa-yi ithnā'ashariyya*. Istanbul, 1990. [HA]

al-Dīnawarī, Abū Ḥanīfa Aḥmad b. Dāwūd. *al-Akhbār al-ṭiwāl*, ed. Vladimir F. Guirgass. Leiden,1888. [PC]

al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad. *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, ed. Albert N. Nader. 2nd ed., Beirut, 1968. [AH]; tr. Richard Walzer, *al-Fārābī on the Perfect State: Abū Naṣr al-Fārābī's* Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila. Oxford, 1985.

– *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. Muhsin Mahdi. Beirut, 1970. [AH]; tr. Muhammad Ali Khalidi, *Mediaeval Islamic Philosophical Writings*. Cambridge, 2005, pp. 1 – 26.

– *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, ed. Fauzi M. Najjar. Beirut, 1964. [AH]

al-Fīrūzābādī, Abū Isḥāq Ibrāhīm b. 'Alī. *al-Muhadhdhab fī fiqh al-imam al-Shāfi'ī*, ed. Zakariyā 'Umayrāt. Beirut, 1415/1995. [AM]

Galen, Claudius. *De Propriorum Animi Cuiuslibet Affectuum Dignotione et Curatione*, ed. Wilko de Boer, *Corpus Medicorum Graecorum*. Leipzig and Berlin, 1937, vol. 5 (4, 1, 1), pp. 1- 57; tr. As *The Diagnosis and Cure of the Soul's Passion* in Paul W. Harkins, tr. *On the Passions and Errors of the Soul*. Columbus, OH, 1963, pp. 25- 70. [HH]

– [Synopsis of Plato's Timaeus]; see *Secondary Sources*, Paul Kraus and Richard Walzer.

Gardīzī, 'Abd al-Ḥayy b. Ḍaḥḥāk. *Târīkh-i Gardīzī*, ed.'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1363 Sh./1984. [PC]

al-Ghazālī, AbūḤāmid Muḥammad. *Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām*, ed. Muḥammad al-Mu'tasim bi'llah al-Baghdādī. Beirut, repr. 1405/1985. [AM]

– *Kitāb al-Mustaẓhirī fī radd 'alā'l-bāṭiniyya*, ed. 'Abd al-Rahmān Badawī as *Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa faḍā'il al-mustaẓhiriyya*. Cairo, 1383/1964; partial tr. Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment*. Boston, 1980, pp. 175-286. [HL]

Ghazālī, Aḥmad. *Sawāniḥ*, ed. Nasrollah Pourjavady. Tehran, 1359 Sh./1980; tr. Nasrollah Pourjavady as *Sawaniḥ: Inspirations from the World of Pure Spirits*. London, 1986. [AM]

al-Ḥā'irī,Muḥammad b. Ismā'īl Abū 'Alī. *Muntahā al-Maqāl fī aḥwāl al-rijāl*, ed. Mu'assasat Āl al-Bayt. Tehran, 1885. [RG]

Haft bāb-i bābā Sayyidnā; see Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib. [JB]

a-Ḥakīm al-Samarqandī, Qāḍī Abu'l-Qāsim Isḥāq b.Muḥammad. *Kitāb al-*

sawād al-a'ẓam fi'l-kalām. Būlāq, 1253/1837; anonymous Persian tr. (4th/10th century), *Tarjuma-yi al-Sawād al-a'ẓam*, ed.'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1348 Sh./1969. [AM]

al- Hamadhānī, al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār; see 'Abd al-Jabbār b. Aḥmad al-Hamadhānī,al-Qāḍī.

al- Hamadhānī, Muḥammad b. 'Abd al-Malik. *Takmilat Ta'rīkh al-Ṭabarī*, ed. Albert Yūsuf Kan'ān. Beirut, 1961. [IH]

al- Hammādī al-Yamānī,Muḥammad b. Mālik. *Kashf asrār al-bāṭiniyya wa akhbar al-Qarāmiṭa*, ed. 'Izzat al-'Aṭṭār. Cairo, 1939 [IP]; ed. Suhayl Zkkār in *Akhbār al-Qarāmiṭa*. 2nd ed. Damascus, 1402/1982, pp. 202- 251 [DC]; ed. Suhayl Zkkār, in *al-Jāmi' fiakhbar al-Qarāmiṭa*. Beirut, 1987, pp. 347- 383 [IH]; tr. Muhtar Holland as *Disclosure of the Secrets of the Bāṭiniyya and the Annals of the Qarāmiṭa*. Doha, 2003.

Ḥasan b. Zayn al-Dīn al-Shahīd al-Thānī. *Ma'ālim al-Dīn*, ed. Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī. Qumm, n.d. [RG]

Ḥasan-i Maḥmūd-iKātib, Ṣalāḥ al-Dīn (Ḥasan-iṢalāḥ-i Munshī Bīrjandī). *Dīwān-i Qā'imiyyāt*, ed. S.J. Badakhchani, with an introduction and glossary of technical terms by Muḥammad Riḍā Shafi'ī Kadkanī. Tehran, forthcoming. [JB]

– *Dīwān-i kabīr-i Qā'imiyyāt*. MS D, dated 10 Ramaḍān, 1105 (May 1694), formerly in private collection of Mr Shafi' Riḍā'ī, now at the Library of The Institute of Ismaili Studies, London; MS N, copied in 1101 (1689) from a MS dated 855 (1451),Library of The Institute of Ismaili Studies; MS M, dated 29 Sha'bān 806 (12 March 1404),Library of The Institute of Ismaili Studies. [JB]

– *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, ed. Ivanow, in *Two Ismaili Treatises*, pp. 4-44 (see Secondary Sources); tr. As "The Popular Appeal of the Qiyāma" in Hodgson, *The Order of the Assassins*, pp. 279- 324 (see Secondary Sources).]JB] [HL]

– *Haft bāb-i Bābā Sayyidnā*, MS 64 (copied 1330/1911),Library of The Institute of Ismaili Studies, London. [JB]

Ḥasan-i Ṣabbāḥ. *Chahār Faṣl* (= *Fuṣūl-i arba'a*), in Shahrastānī, *K. al-Milal*, ed. Cureton, pp. 150- 152 (ed. al-Kaylānī, pp. 195- 198); French tr. Gimaret and Monnot, *Livre des religions et des sectes*, vol. 1, pp. 560- 565; tr. Kazi and Flynn, *Muslims Sects and Divisions*, pp. 168- 170. [HL] [M&W]

– (attrib.).*Haft bāb-i Bābā Sayyidnā, see* Ḥasan-i Maḥmūd-i Kātib.

Ḥasanī Rāzī, Murtaḍā b. al-Dā'ī (attrib.). *Tabṣirat al-'awāmm fī ma'rifat maqālā al-anām*, ed. 'Abbās Iqbāl. Tehran, 1313 Sh./1934. [PC]

Al-Haytamī, Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥajar, *al-Ṣawā'iq al-Muḥriqa fi'l-radd 'alā ahl al-bid'a wa'l-zandaqa*. Cairo, n.d. [HA]

Herodotus of Halicarnassus. *The Histories*, tr. Aubéry de Sélincourt. London, 1954. [CH]

al-Ḥillī, "al-Muḥaqqiq al-Awwal", Najm al-Dīn Abu'l-Qāsim. *al-Mu'tabar.* Qumm, 1985. [RG]

al-Ḥillī, al-'Allāma al-Ḥasan b. al-Muṭahhar. *Muntahā'i-maṭlab.* Mashhad, 1412/1991. [AM]

– *Tadhkirat al-fuqahā'.* Qumm, 1414/1994. [AM]

al-Ḥimyarī, Nashwān b. Sa'īd. *al- Ḥūr al-'in*, ed. Kamāl Muṣṭafā. Baghdad and Cairo, 1948.

Horace. *Ars Poetica*, tr. Osborne B. Hardison and Leon Golden, Horace for Students of Literature: *The"Ars Poetica" and its Tradition.* Gainsville, FL, 1995. [ACH]

Hujwīrī, 'Alī b. 'Uthmān al-Ghaznawī al-Jullābī. *Kashaf al-Maḥjūb*, ed. Valentin A. Zhukovskii. Leningrad, 1926; repr. Tehran, 1336 Sh./1957; tr. Reynold A. Nicholson as *The Kashaf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Ṣūfism.* London, 1911. [HL]

Hunarfar, Luṭf Allāh. *Ganjīna-yi athar-i tārīkh-i Iṣfahān.* Iṣfahān, 1344/1965-1966. [AN]

Ḥunayn b. Isḥāq. *Adab al-falāsifa*, tr. Hebrew, Judah b. Solomon al-Ḥarīzī, *Sefer Mūsrē ha-filōsōfīm*, ed. and tr. Abraham Löwenthal. Frankfurt am Man, 1896. [AH]

– *Risāla ilā 'Alī b. Yaḥyā fī dhikr mā turjima min kutub Jālīnūs bi-'Ilmihi wa-ba'ḍ mā lam yutarjam*, ed. and tr., see Secondary Sources, Bergstrāsser, "Über die syrischen" and" Neuen Materialien". [AH]

Ibn 'Abd al-Ẓāhir, Muḥyī'l-Dīn Abu'l-Faḍl 'Abd Allah. *al-Rawḍa al-bahiyya al-zahira fī khiṭaṭ al-Mu'izziyya al-Qāhira*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid. Cairo, 1996. [HH]

Ibn 'Abd Rabbih, Aḥmad b. Muḥammad. *al-'Iqd al-farīd*, ed.Aḥmad Amīn. Cairo, 1952. [IH]

Ibn Abi'l-Ḥadīd, 'Abd al-Ḥamīd b. Hibat Allāh. *Sharḥ Nahj al-balāgha*, ed. Ḥasan Tamīm. Beirut, 1963- 1964. [AH]

Ibn Abī Uṣaybi'a, Aḥmad b. al-Qāsim. *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭṭibbā'*, ed. Nizār Riḍā. Beirut, 1965. [M&W]

Ibn al-'Adīm, Kamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Umar b. Aḥmad. *Bughyat al-ṭalab fī Tārīkh Ḥalab*, ed. Suhayl Zakkār. Damascus, 1988. [CH]

Ibn 'Arabī, Muḥyī'l-Dīn Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *al-Futūḥāt al-Makkiyya.* Cairo, n.d. [LL]; for partial English and French tr. see Secondary Sources, Chodkiewicz, ed., *Les Illuminations de la Mecque*; see also Grill,"Le terme du voyage".

Ibn al-Athīr, 'Izz al-Dīn Au'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad. *al-Kāmil fī'l-tā'rīkh*, ed. Carl Johan Tornberg. Beirut, 1965- 1967. [PC] [HH] [IH]

Ibn Bābawayh al-Qummī, Muḥammad b. 'Alī al-Qummī (al-Shaykh al-Ṣadūq).

Kitāb Man Lā yaḥḍuruhu'l-faqīh, ed. Mūsawī Kharsān. Tehran, 1390/1970. [AM]; ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Qumm, 1415/1995. [RG]

– *al-I'tiqādāt fī dīn al-imāmiyya*, ed. Ghulām Riḍā Māzandarānī. Qumm, 1992. [RG]

Ibn al-Dawādārī, Abū Bakr b. 'Abdallāh. *Kanz al-durar wa jāmi' al-ghurar*, vol. 6, ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munajjid. Cairo, 1961. [IH]

Ibn al-Furāt, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥīm. *Ta›rīkh al-duwal wa›l-mulūk*, partial ed. and tr. Ursula and Malcolm C. Lyons. Cambridge, 1971, 2vols. (vol. 1: Text; vol. 2 translation), with introduction and notes by Jonathan R, C. Riley-Smith. [CH]

Ibn Ḥajar al-Ḥaytamī, Aḥmad b. Muḥammad; see al-Ḥaytamī, Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ḥajar. [HA]

Ibn Ḥammād, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār mulūk Banī 'Ubayd wa sīratuhum = Histoire des rois 'obaidides*, ed. and French tr. Madeleine Vonderheyden. Algiers and Paris, 1346/1927. [HH]

Ibn Ḥawqal, Au'l-Qāsim Muḥammad b. 'Alī. *al-Mamālik wa'l-masālik*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1873. [IH]

– Kitāb *Ṣūrat al-arḍ*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1873 [AM]; ed. Johannes Hendrik Kramers. Leiden, 1938; Beirut, 1979 [IH]; French tr. Johannes Hendrik Kramers and Gaston Wiet as *La configuration de la terre*. Paris, 1964.

Ibn al-Haytham, Abū 'Abd Allāh. *Kitāb al-Munāẓarāt*, ed. and tr. Wilferd Madelung and Paul E. Walker as *The Advent of the Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. An Edition and English Translation of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Munāẓarāt*. London, 2000. [DS]

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī b. Aḥmad. *al-Faṣl fi'l-milal wa'l-ahwā' wa'l-niḥal*. Cairo, 1317- 1321l1899- 1903. [PC]

– *Kitāb al-Muḥallā bi'l-āthār*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir. Beirut, 1389/1969. [AM]

Ibn al-'Imād, 'Abd al-Ḥayy b. Aḥmad. *Shadharāt al-dhahab fī akhbar man dhahab*, ed. Muḥammad al-Qudsī. Cairo, 1931. [IH]

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *Kitāb al-Bayān al-mughrib fī akhbar al-Andalus wa'l-Maghrib*, ed. George S. Colin and Évariste Lévi-Provençal. Leiden, 1948-1951. [HH]

Ibn al-Jawzī, Abu'l-Faraj 'Abd al-Raḥmān b. 'Alī. *al-Muntaẓam fī Ta'rīkh al-mulūk wa'l-umam*, ed. Fritz Krenkow. Hyderabad, 1357-1362/1938-1943; ed. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aṭā' and Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'. Beirut,1992. [PC] [IH]

– *Kitāb al-Mawḍū'āt*, ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān. Medina, 1386-1388/1966-1968. [AM]

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-'Allāma al-Maghribī. *Ta'rīkh*

Ibn Khaldūn = Kitāb al-'Ibar wa dīwān al-mubtada' wa'l-khabar fi ayyām al-'arab wa'l-'ajam wa'l-barbar wa man 'āṣarahum min dhawī al-sulṭān al-akbar, ed. Yūsuf As'ad Dāghir. Beirut, 1956-1961. [HH] [IH] [IP]

Ibn Khallikān, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. Muḥammad. *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1968- 1972; tr. William MacGuckin de Slane as *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*. Paris, 1842- 1871 [CH] [IP]; ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut, 1978. [PC]; ed. Muḥammad Muḥyī'l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Cairo, 1367/1948. [LL]

Ibn Khurradādhbih, 'Ubayd Allah b. 'Abd Allah. *Kitāb al-Lahw wa'l-malāhī*, ed. Ignatius 'Abduh Khalīfa in *Mashriq* (1960), pp. 125- 155; also published separately as *Mukhtār min kitāb al-Lahw wa'l-malāhī*. Beirut, 1961. [AH]

Ibn Killis, al-Wazīr Ya'qūb (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhiba*, ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1988; see also al-Nu'mān b. Muḥammad, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa. [DS]

Ibn Makkī, Muḥammad (al-Shahīd al-Awwal). *Dhikrā'l-shī'a fī aḥkām al-sharī'a*. Qumm, 1419/1998-1999. [AM]

Ibn Munqidh, Usāma Abu'l-Muẓaffar Ibn Murshid Majd al-Dīn Mu'ayyad al-Dawla. *Kitāb al-I'tibār*, ed. Philip K. Hitti. Princeton, 1930; tr. Philip K. Hitti as *Memoirs of an Arab-Syrian Gentleman, or An Arab Knight in the Crusades: Memoirs of Usāma ibn-Munqidh (Kitāb al-I'tibār)*. Beirut, 1964. [CH]

Ibn Muyassar, Tāj al-Dīn Muḥammad b. 'Alī. *Akhbār Miṣr*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid as *al-Muntaqā min Akhbār Miṣr*. Cairo, 1981. [HH]

Ibn al-Nadīm,Muḥammad b. Isḥāq. *Kitāb al-Fihrist*, ed. Gustav FlÜgel. Leibzig, 1871- 1872 [M&W]; ed. M. Riḍā Tajaddud. Tehran, 1350 Sh./1971 [AM] [PC] [IP]; tr. Bayard Dodge as *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth- Century Survey of Muslim Culture*. New York and London, 1970. [AH]

Ibn al-Qalānisī, Abū Ya'lā Ḥamza b. Asad. *Dhayl ta'rīkh Dimashq*, ed. Henry F.Amedroz as *History of Damascus 363- 555 A.H. from the Bodleian MS. Hunt 125, being a continuation of the history of Hilāl al-Ṣābī*. Leiden and Beirut, 1908. [IH] Partial tr. H. A. R. Gibb as The Damascus Chronicle of the Crusades. London, 1932; French tr. Roger le Tourneau as Damas de 1075 à 1154. Damascus, 1952. [CH]

Ibn al-Qifṭī, 'Alī b. Yūsuf. *Ta'rīkh al-ḥukamā'*, ed. Julius Lippert. Baghdad and Leipzig, 1903. [AH] [M&W]

Ibn Qudāma al-Maqdisī, Muwaffaq al-Dīn Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad. *Adab al-Kātib*, ed. 'Alī Fā'ūr. 3rd ed., Beirut, 2003. [IP]

– *al-Ikhtilāf fi'l-lafẓ wa'l-radd 'alā al-jahmiyya wa'l-mushabbiha*, ed. Maḥmūd 'Umar b. Abī 'Umar. Riyadh, 1991. [IP]

– *Kitāb al-Ma'ārif*, ed. Tharwat 'Ukāsha. 2nd Ed., Cairo, 1969. [IP]

– *al-Mughnī*, ed. Muḥammad Rashīd Riḍā. Cairo, 1367/1947. [AM]

– *Ta'wīl mukhtalaf al-ḥadīth*, ed. Ismā'īl al-Khaṭīb al-Salafī. Cairo, 1908. [IP]

– *Ta'wīl mushkil al-Qur'ān*. Ed. al-Sayyid Aḥmad Ṣaqr. 3rd ed., Beirut, 1981 [IP]; ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn. Beirut, n.d. [AM]

– *'Uyūn al-akhbār*, ed. Aḥmad Zakī al-'Adawī. Beirut, n.d. (repr. Of Cairo, 1925). [IP]

Ibn Rushd, Abu'l-Walīd Muḥammad b. Aḥmad. *Bidāyat al-mujtahid wa nihāyat al-muqtaṣid*, ed. Muḥammad al-Amad. Beirut, 1996; tr. Imran Ahsan Khan Nyazee, *The Distinguished Jurist's Primer*. Reading, UK, 2000. [IP]

– *Kitāb Faṣl al-maqāl*, ed. Georges F. Hourani. Leiden, 1959. [CB]

– Commentary on Plato's Republic; [Hebrew text] ed. and tr. Rosenthal, *Averroes' Commentary*; tr. Lerner, *Averroes on Plato's Republic* (see Secondary Sources). [AH]

Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh. *Dānish-nāma-yi 'alā'ī*, ed. Muḥammad Mu'īn and Muḥammad Mishkāt. Tehran, 1952, repr. 1975; tr. Parviz Morewedge as *The Metaphysica of Avicenna (Ibn Sina)*. London and New York, 1973. [ACH]

– *Mi'rāj-nāma*, tr. Heath (see Secondary Sources).

– *al-Qaṣīda al-'ayniyya*, ed. Kholeif, *Avicenna on Psychology*, pp. 129- 131; tr. Browne, *A Literary History of Persia*, vol. 2, pp. 110- 111; tr. Arberry, *Avicenna on Theology*, pp. 77- 78 (see Secondary Sources). [ACH]

– *Al-Shifā'. Kitāb al-Shi'r*, tr. Dahiyat (see Secondary Sources). [ACH]

Ibn al-Sikkīt, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Isḥāq. *Iṣlāḥ al-manṭiq*, ed. Aḥmad Muḥammad Shakir and 'Abd al-Salām M. Hārūn. Cairo, 1949. [IP]

Ibn Taghribirdī, Abu'l-Maḥāsin Jamāl al-Dīn Yūsuf. *al-Nujūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa'l-Qāhira*, ed. Muḥammad Shaltūt and Muḥammad Aḥmad Khātim. Cairo, 1963-1972. [IH]

Ibn Taymiyya, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. 'Abd al-Ḥalīm. *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*. Beirut, n.d. [HA]

Ibn al-Walīd, 'Alī b. Muḥammad. *Dāmigh al-bāṭil wa ḥatif al-munāḍil*, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut, 1403/1982. [HL]

Ibn Ẓāfir al-Azdī, Jamāl al-Dīn 'Alī. *Akhbār al-Duwal al-munqaṭi'a*, ed. André Ferré. Cairo, 1972. [IH] [HH]

Idrīs 'Imād al-Dīn b. Ḥasan al-Qurashī. *'Uyūn al-akhbār wa funūn al-āthār fī faḍā'il al-a'imma al-aṭhār*, vol. 5 and part of vol. 6, ed. Muḥammad al-Ya'lāwī, *Ta'rīkh al-khulafā' al-Fāṭimiyyīn bi'l-Maghrib: al-qism al-khāṣṣ min Kitāb 'Uyūn al-akhbār li'l-dā'ī Idrīs 'Imād al-Dīn*. Beirut, 1985 [IP] [HH]; vol. 6, ed. Musṭafā Ghālib, repr. Beirut, 1984; ed. Maḥmūd Fākhūrī and Muḥammad Kamāl. Damascus, 2007 [IP]; vol. 7, ed. Ayman Fu'ād Sayyid, with summary tr. by Paul E. Walker and Maurice A. Pomerantz as *The Fatimids and their Successors in Yemen: The History of an Islamic Community*. London, 2002. [DC]

Ikhwān al-Ṣafā'; see *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*; see also *al-Risāla al-Jāmi'a*; and *Jāmi'at al-Jāmi'a.*

Al-Iṣfahānī, Abu'l-Faraj. *Maqātil al-Ṭalibiyyīn*. 2nd ed., Najaf, 1965. [IP]

Iṣfahānī, Muḥammad Ma'ṣūm. *Khulāṣat al-siyar*, ed. Iraj Afshar. Tehran, 1368/1989. [AN]

Iṣfahānī, Nūr 'Alī Shāh. *Dīwān-i Nūr 'Alī Shāh Iṣfahānī, bi-inḍimām-i Risāla-yi Jāmi' al-asrār, Kanz al-asrār*, ed. Aḥmad Khūshniwīs 'Imād. Tehran, 1370 Sh./1991. [ACH]

al-Isfarā'inī, Abu'l-Muẓaffar Ṭāhir b. Muḥammad. *al-Tabṣīr fi'l-dīn wa tamyīz al-firqa al-nājiya 'an al-firaq al-hālikīn*, ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt. Beirut, 1983. [PC]

al-Isfarā'inī,Abu'l-Muẓaffar Shāhfūr b. Ṭāhir. *Tāj al-tarājim fī tafsīr al-Qur'ān li'l-a'ājim*, ed. Najib Māyil Harawī and 'Alī Akbar Ilāhī Khurāsānī. Tehran, 1375 Sh./1995- 1996. [AM]

Isfarā'inī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Kāshif al-asrār*, ed. Hermann Landolt. Tehran, 1980. [HA]

Ja'far al-Ṣādiq (attrib.). *Tafsīr*; tr., Farhana Mayer as *Spiritual Gems: The Mystical Qur'an Commentary Ascribed by the Sufis to Imam Ja'far al-Ṣādiq (d. 148/765).* Louisville, 2010; see Sulamī, *Ḥaqā'iq al-tafsīr.*

Al-Jāḥiẓ, Abū 'Uthmān 'Amr b. Baḥr. *Kitāb al-Akhbār wa kayfa taṣīḥīḥ*, ed. and tr., see Secondary Sources, Pellat," al-Ǧāḥiẓ: les nations civilisées". [AM]

– *Kitāb al-Bayān wa'l-tabyīn*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 2nd ed., Cairo, 1380/1960- 1961. [AM] [PC]

– *Kitāb al-Ḥayawān*, ed.'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut, n.d. [AM]

Al-Jahshiyārī, Muḥammad b. 'Abdūs. *Kitāb al-Wuzarā' wa'l-kuttāb*, ed. Muṣṭafā al-Saqqā et al. Cairo, 1938. [PC]

Jāmī, Nūr al-Dīn "Abd al-Raḥmān. *Shawāhid al-nubuwwa li-taqwiyyat yaqīn ahl al-futuwwa.* Istanbul, 1995. [HA]

– *Bahāristān*, ed. Ismā'īl Ḥākimī. 3rd ed., Tehran, 1374 Sh./1995- 1996. [HL]

Jāmi'at al-Jāmi'a: min Turāth Ikhwān al-ṣafā' [attrib. to the Ikhwān al-ṣafā']. Ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1390/1970. [CB]

al-Janadī, Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Sulūk fī ṭabaqāt al-'ulamā' wa'l-mulūk*, ed. and tr. Henry Cassels Kay as " An Account of the Karmathians of Yaman" in his *Yaman: Its Early Medieval History*. London, 1892; repr. Mansfield,CT, 2005 [published together with *Ta'rīkh al-Yaman* by Najm al-Dīn 'Umāra al-Ḥakamī, and an "abridged history of (the Yemen's) dynasties by Ibn Khaldūn]. [IP]

al-Jawdharī, Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī. *Sīrat al-ustādh Jawdhar*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn and Muḥammad 'Abd al-Hādī Sha'īra. Cairo, 1954; new critical ed. and tr. Hamid Haji as *Glimpses from Early Fatimid Archives: The Biography*

of al-Ustādh Jawdhar. London, forthcoming. French tr., Marius Canard, *Vie de l'Ustadh Jaudhar*. Algiers, 1958. [HH]

Junābādī, Mīrzā Ḥasan. *Rawḍat al-ṣafawiyya*, ed. Ghulām Riḍā Ṭabātabā'ī Majd. Tehran, 1378 Sh./1999. [AN]

Juwaynī, 'Alā' al-Dīn 'Atā-Malik. *Tārīkh-i jahān-gushā*, ed. Mīrzā Muḥammad Qazwīnī. Leiden and London, 1912- 1937; tr. John A. Boyle as *The History of the World-Conqueror*. Cambridge, MA, 1958. [JB]

Kai Kā'ūs b. Iskander b.Qābūs b. Wushmgīr. *The Naṣīḥat-Nāma Known as Qābūs-Nāma*, ed. Reuben Levy. London, 1951; tr. Reuben Levy *A Mirror for Princes: The Qābūs Nāma by Kai Kā'ūs ibn Iskander, Prince of Gurgan*. New York;, 1951. [ACH]

Khalīfa, Ḥājjī (Kātip Çelebi).*Kashf al-ẓunūn 'an asamī al-kutub wa'l-funūn*, ed. Muḥammad Sharaf al-Dīn Yaltaqaya and Rif'at Bilgah al-Kilisī. Istanbul, 1941- 1943.

Kāshānī, Jamāl al-Dīn Abu'l-Qāsim 'Abd Allāh b. 'Alī. *Zubdat al-tawārīkh: tārīkh-i Ismā'īliyya va Nizāriyya va malāḥida*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, in *Revue de la Faculté des Lettres*, *Université de Tabriz*, Supplément no. 9 (1343/19649); [JB] 2nd ed. as *Zubdat al-tawārikh: bakhsh-i Fāṭimiyān va Nizāriyān*. Tehran, 1366 Sh./1987. [PC]

Al-Kāshgharī, Maḥmūd b. Ḥusayn b. Muḥammad. Dīwān Lughāt al-turk. Facsimile and Turkish tr. Besim Atalay. Ankara, 1939-1941; tr. R. Dankoff and J. M. Kelly, Compendium of the Turkic Dialects. Cambridge, MA, 1982-1985. [CEB] [CH]

al-Khalīl b. Aḥmad. *Kitāb al-'Ayn*, ed. Dāwūd Sallūm et al. Beirut, 2004. [IP]

al-Khaṭīb al-Baghdādī; see al-Baghdādī, al-Khaṭīb Aḥmad b. 'Alī. [PC]

Khayrkhwāh-i Harātī, Muḥammad Riḍā. *Faṣl dar bayān-i shinākht-i imam wa ḥujjat*, ed. and tr. Wladimir Ivanow, in "Ismailitica", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8 (1922), pp. 3- 49; also tr. Wladimir Ivanow as *On the Recognition of the Imam*. Bombay, 1947. [LL]

– *Kalām-i Pīr*, ed. and tr. Wladimir Ivanow as *Kalami Pir: A Treatise on Ismaili Doctrine, also (wrongly) called Haft-Babi Shah Sayyid Nasir*. Bombay, 1935; see also Abū Isḥāq-i Quhistānī. [LL]

– *Qiṭa'āt*, ed. Wladimir Ivanow, in *Taṣnīfāt-i Khayrkhwāh-i Harātī*. Tehran, 1961, pp. 77- 111. [LL]

al-Khwānsārī, Muḥammad Bāqir b. Zayn al-'Ābidīn. *Rawḍāt al-jannāt fī aḥwāl al-'ulamā' wa'l-sādāt*. Qumm. 1970- 1972. [RG]

al-Kinānī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. Muḥammad Ibn 'Arrāq. *Tanzīh al-sharī'a*. Cairo, 1387/1967.[AM]

al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb b. Isḥāq. *Fi'l-falsafa al-ūlā*, ed. and tr., see Secondary Sources, Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*. [AH]

– *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, ed. Muḥammad 'Abd al-Hādī Abū Rīda. Cairo, 1950. [DS] [AH]
– *Risāla fi ajzā' khabariyya fi'l-mūsīqā*, in Zakariyyā Yūsuf, ed. *Mūsīqā al-Kindī: mulḥaq li-Kitāb Mu'allafāt al-Kindī al-musīqiyya*. Baghdad, 1962; ed. al-Ḥilw, *Ta'rīkh*, pp. 262- 273 (see Secondary Sources). [AH]
al-Kindī, Muḥammad b. Yūsuf. *Wulāt Miṣr*, ed.Ḥusayn Naṣṣār. Beirut, n.d. [IH]
al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *Kitāb Rāḥat al-'aql*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusayn and Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī. Cairo, 1953. [AH]
al-Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb. *Al-Kāfī*, ed. 'Alī Akbar al-Ghaffārī. Qumm, 2003. [RG]
– *al-Uṣūl minal-Kāfī*. Tehran, 1375- 1377/1955- 1957. [HA]
Lāhūrī, Ghulām Sarwar. *Khazīnat al-aṣfiyā'*. Lucknow, 1290/1873. [HA]
Lawkarī, Abu'l-'Abbās Faḍl b. Muḥammad. *Sharḥ-i qaṣīda-yi Asrār al-ḥikma*, text established by Ilāha Ruhidel, ed. Muḥammad Rasūl Daryāgasht and Reza Pourjavady. Tehran, 1382 Sh./2002. [ACH]
– *Bayān al-ḥaqq bi-ḍimān al-ṣidq: al-'ilm al-ilāhī* [Section on Metaphysics], ed. Ibrāhīm Dībājī.Tehran, 1373 Sh./1414/1995. [ACH]
Al-Ma'arrī, Abu'l-'Alā'. *Risālat al-Ghufrān*, ed. Kāmil Kīlānī. Cairo, 1939; ed. 'Ā'isha 'Abd al-Raḥmān Bint al-Shāṭi'. Cairo, 1976. [IH]
Al-Majdū', Ismā'īl b. 'Abd al-Rasūl. *Fahrasat al-kutub wa'l-rasā'il*, ed. 'Alīnaqī Munzawī. Tehran, 1966. [also known as *Fihrist al- Majdū'*] [M&W]
Al-Majlisī,Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-anwār: al-jāmi'a li-durar akhbār al-a'imma al-aṭhār*. Tehran, 1956- 1957. [IP]; Tehran and Qumm, 1376-1392/1956-1972, based on the undated edition by Muḥammad Ḥusayn al-Gharawī al-Iṣfahānī, known as Kumpānī. [AM]
Mālik b. Anas. *Kitāb al-Muwaṭṭa'*, ed. Fārūq Sa'd. Beirut, 1981. [IP]
al-Manṣūr bi'llāh, Abū Ṭāhir Ismā'īl. *Tathbīt al-imāma*. MS 1120, Zāhid 'Alī Collection, Library of the Institute of Ismaili Studies, London. [HH]
al-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir. *Kitāb al-Bad' wa'l-ta'rīkh*, ed. and French tr. Clément Huart as *Le livre de la creation et de l'histoire*. Paris 1899- 1919. [PC]
al-Maqqarī, Aḥmad b. Muḥammad. *Nafḥ al-ṭīb min ghuṣn al-Andalus al-raṭīb*; tr., see Secondary Sources, de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. [AH]
al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Abu'l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Itti'āẓ al-ḥunafā' bi akhbār al-a'imma al-Fāṭimiyyīn al-khulafā'*, ed. Jamāl al-Dīn al-Shayyāl and Muḥammad Ḥilmī Muḥammad Aḥmad. Cairo, 1967- 1973. [HH] [IH]
– *Kitāb al-Mawā'iẓ wa'l-I'tibār fi dhikr al-khiṭaṭ wa'l-āthār*, ed. Ayman Fu'ād Sayyid. London, 2002. [IH] [IP]
– *Kitāb al-Muqaffā al-kabīr*, ed. Muḥammad al-Ya'lawī. Beirut, 1987; [IH] 2nd ed.

1411/1991. [HH]

Al-Mas'ūdī, Abu'l-Ḥasan 'Alī b. al-Ḥusayn. *Murūj al-dhahab wa ma'ādin al-jawhar*, ed. Charles Pellat. Beirut, 1966-1979; ed. and French tr. Charles Barbier de Meynard and Abel Pavet de Courteille as *Les pairies d'or*. Paris, 1861- 1877; [PC] repr. Beirut, 1974. [IH]

– *al-Tanbīh wa'l-ishrāf*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1894; repr. Beirut, 1965. [IH]

Maybudī, Abu'l-Faḍl Rashīd al-Dīn. *Kashaf al-asrār wa 'uddat al-abrār*, ed. 'Alī Asghar Hekmat et al. Tehran, 1331- 1339 Sh./1952- 1960. [AM] [LL]

Maysarī, Ḥakīm. *Dānish-nāma'ī dar 'ilm-ipizishkī*, ed. Barāt Zanjānī. Tehran, 1366 Sh./1987. [ACH]

Mīr Findiriskī, Abu'l-Qāsim b. Mīrzā Burzurg, see Dārābī-yi Shīrāzī, *Tuḥfat al-murād*.

Mīr lawḥī, Muḥammad b.Muḥammad al-Ḥusaynī al-Musawī al-Sabzawarī. *Ṣalwat al-Shī'a*, in Rasūl Ja'fariyān, ed., *Mīrath-i Islāmī-yi Irān*. Qumm, 1374/ 1995, vol. 2, pp. 339- 359. [AN]

Mīrāth-iḥadīth-i Shī'a, ed. Mahdī Mīrhrīzī and 'Alī Ṣadrāyī Khu'ī. Qumm, 2003. [IP]

MīrKhawānd, Muḥammad b. Khawāndshāh. *Ta'rīkh-i rawḍat al-ṣafā'*, ed. Jamshīd Kiyānfar. Tehran, 1380 Sh./2001. [PC]

Miskawayh, 'Alī b. Muḥammad. *Tajārib al-umam*, ed. and tr. Henry F. Amedroz and David S. Margoliouth. Oxford, 1921. [IH]

al-Mu'ammil b. Masrūr al-Shāshī, Abu'l-Rajā'. *Rawḍat al-farīqayn*, ed. 'Abd al-Ḥayy Ḥabībī. Tehran, 1359 Sh./1980. [AM]

Mughalṭāy b. Qilīj b. 'Abd Allāh, 'Alā' al-Dīn al-Bakcharī. *Ikmāl tahdhīb al-kamāl fī asmā' al-rijāl*, ed. Abū 'Abd al-Raḥmān 'Ādil b.Muḥammad and Usāma b. Ibrāhīm. Cairo, 2001. [HA]

al-Mu'izz li-Dīn Allāh, Abū Tamīm Ma'add. *Ad'iyat al-ayyām al-sab'a: Supplications for the Seven Days of the Week*, ed. Ismail Poonawala. Beirut, 2006. [IP]

al-Muqaddasī, Shams al-Din Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad. *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. Michael J. de Goeje. Leiden, 1877; repr. 1906; tr. Basil Collins and Mohammad Hamid Ata'i, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*. Reading, 2001. [AM] [IH]

al-Najāshī, Aḥmad b. 'Alī. *Kitāb al-Rijāl*. Qumm, n.d.;[AM] *Rijāl al-Najāshī*,ed. Mūsā al-Shubayrī al-Zanjānī. Qumm, 1987. [RG]

Narāqī, Ḥasan. *Āthār-i tārīkhī-yi shahristānhā-yi Kāshān wa Naṭanz*. Tehran, 1348/1969. [AN]

Narshakhī (or Barkhashī), Abū Bakr Muḥammad b. Ja'far. *Tārīkh-i Bukhārā*, extent only in a Persian tr. by Abū Naṣr Aḥmad b. Muḥammad al-Qubāwī (d.

522/1128), ed. Charles Schefer. Paris, 1892; ed. Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. Tehran, 1351 Sh./1972; repr. 1363 Sh./1984; tr. Richard N. Frye as *The History of Bukhara*. Cambridge, MA, 1954.[AM]

Nasafī, ʿAzīz al-Dīn b.Muḥammad. *Risāla dar bayān-i bihisht wa dūzakh*, in *Majmūʿa-yi rasāʾil mashhūr bih Kitāb al-Insān al-Kāmil*, ed. Marijan Molé as *Le livre de l'homme parfait (Kitāb al-Insān al-Kâmil): recueil de traits de soufisme en person*. Tehran, 1379 Sh./2000-2001, pp. 299- 310; tr. Lloyd V.J. Ridgeon as *The Perfect Man*. Niigata, Japan, 1992. [LL]

al-Nasafī, Najm al-Dīn ʿUmar b. Muḥammad. *Tafsīr al-Nasafī*, ed. ʿAzīz Allāh Juwaynī. Tehran, 1353 Sh./1974. [AM]

al-Nāshiʾ al-Akbar, Auʾl-ʾAbbās ʿAbd Allāh b. Muḥammad Ibn Shirshīr (attrib.). "Masāʾil al-imāma", ed. van Ess, *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* (see Secondary Sources).

Nāṣir al-Dīn al-Ḥanafī al-Bukhārī. *Tuḥfat al-Zāʾirīn*. Bukhārā, 1327/1909. [HA]

Nāṣir-i Khusraw, Abū Muʿīn Nāṣir b. Khusraw b. Ḥārith Qubādiyānī. *Dīwān*, ed. Naṣr Allāh Taqawī et al., with introduction by Sayyid Ḥasan Taqīzāda. Tehran, 1304- 1307 Sh./1925- 1928; repr. Mahdī Suhaylī. Tehran, 1335 Sh./1956; 3rd repr. 1348 Sh./1969- 1970 [HL]; repr. 1355 Sh./1976. [ACH]

– *Dīwān*, ed. Mujtabā Mīnawī and Mahdī Muḥaqqiq. Tehran, 1353 Sh./1974; repr. 1357 Sh./1978; partial tr. Peter L. Wilson and Gholam Reza Aavani as *Nāṣir-i Khusraw: Forty poems from the Divan*. Tehran, 1977. [HL] see also Schimmel [ACH] [HL]

– see Secondary Sources, Mīnawī and Muḥaqqiq, *Sharḥ-i buzurg*.

– [collection of poems in] MS 132, Persian Collection from the India Office Library, British Library [=MS 903 in Ethé, *Catalogue of Persian Manuscripts*, pp. 564- 565, see Secondary Sources;=MS *sīn* in Nāṣir's *Dīwān*, ed. Mīnawī andMuḥaqqiq. [HL]

– *Gushāyish wa rahāyish*, ed. and tr. Faquir M. Hunzai as *Knowledge and Liberation: A Treatise on Philosophical Theology*. London, 1998. [LL]

– *Kitāb-i Jāmiʿ al-ḥikmatayn*, ed. Henry Corbin and Muḥammad Muʿīn as *Kitab-e Jamiʿ al-Hikmatain. Le livre réunissant les deux sagesses, ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie Ismaélienne*. Tehran and Paris, 1332 Sh./1953; French tr. Isabelle de Gastines as *Le livre réunissant les deux sagesses (Kitāb-I Jāmiʿ al-ḥikmatayn)*. Paris, 1990. [AM] [CB] [ACH] [HL]; tr. Eric Ormsby, *Twin Wisdoms Reconciled: the Jāmiʿ al-ḥikmatayn of Nāṣir-i Khusraw*. London, forthcoming.

– "*Risāla*" [a short version of *Jāmiʿ al-ḥikmatayn*], published as an appendix in the Taqawī edition of Nāṣir Khusraw's *Dīwān*, pp. 563- 583. [HL]

– *Khwān al-ikhwān*, ed. ʿAlī Qawīm. Tehran, 1338 Sh./1959. [HL]

– (attrib.). *Rawshanāʾi-nāma* [in verse], ed. and tr. Hermann Ethé as "Nāṣir

Chusrau's Rûśanâinâma, oder Buch der Erleuchtung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 33 (1879), pp. 645- 665 and 34 (1880), pp. 428- 464; also ed. as an appendix in Nāṣir Khusraw, *Dīwān*, ed. Taqawī et al., pp. 511- 542. [HL]

– *Rawshanā'ī-nāma*[in prose] ed. and tr. Wladimir Ivanow as *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshanā'ī-nāma.* Leiden, 1949; ed. Taḥsīn Yazījī and Bahman Ḥamīdī. Tehran, 1373 Sh./1994. [HL]

– (attrib.). *Sa'ādat-nāma*, first ed. with a French summary by Edmond Fagnan, "Le livre de la felicité par NāÇir ed-Dīn Khosroû",*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 34 (1880), pp.643- 674 and 36 (1882), pp. 96- 114; tr. George M. Wickens, " The Sa'ādat-nāma attributed to Nāṣir Khusraw", *Islamic Quarterly*, 2 (1955), pp. 117- 132 and 206- 221. [HL]

– *Safar-nāma*, ed. Charles Schefer. Paris, 1881; [IH] ed. Maḥmūd Ghanīzāda. Berlin, 1341/1922.[HL]; tr. Wheeler Thackston, Jr. as *Book of Travels.* New York, 1986.

– *Shish faṣl*; see *Rawshanā'ī-nāma* [in prose] [HL]

– *Zād al-musāfirīn*, ed. Muḥammad Badhl al-Raḥmān. Berlin, 1341/1923. [HL]

al-Nawawī, Muḥyi'l-Dīn. *al-Majmū': sharḥ al-Muhadhdhab*, ed.Maḥmūd Maṭarjī. Beirut, 1996. [AM]

al-Nawbakhtī, AbūMuḥammad al-Ḥasan b. Mūsā. *Kitāb Firaq al-Shī'a*, ed. Helmut Ritter. Istanbul, 1931. [OA] [PC]

Niẓām al-Mulk, Abū 'Alī Ḥasan b. 'Alī. *Siyar al-mulūk (siyāsatnāma)*, ed. Hubert Darke. 2nd ed., Tehran, 1364 Sh./ 1985; tr.Hubert Darke (on the basis of his earlier ed.). London, 1960. [PC]

al-Nu'mān, al-Qāḍī Abū Ḥanīfa al-Nu'mān b.Muḥammad al-Tamīmī. *Da'ā'im al-Islām fī dhikr al-ḥalāl wa'l-ḥarām wa'l-qaḍāyā wa'l-aḥkām*, ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951- 1961; tr. Asaf A. A. Fyzee as *The Pillars of Islam*, completely revised and annotated by Ismail K. Poonawala. New Delhi, 2002- 2004. (vol. 1: "*'Ibadat: Acts of Devotion and Religious Observations*; vol. 2: *Laws pertaining to Human Intercourse*). [OA] [M&W] [IP]

– *Risāla dhāt al-bayān fī'l-radd 'alā Ibn Qutayba.* MS 1164 (Ar I, ZA), Zāhid 'Alī Collection, Library of The Institute of Ismaili Studies, London [IP]

– *Kitāb al-Iḍāḥ* [chapter on *ṣalāt*], ed. Muḥammad Kāẓim Raḥmatī in *Mīrāth-i ḥadīth-i Shī'a* (see above), vol. 10, pp. 35- 218. [IP]; published separately, Beirut, 2007. [HH]

– *Iftitāḥ al-da'wa*, ed. Wadad al-Qāḍī. Beirut, 1970; ed. Farhat Dachraoui. Tunis, 1975; tr. Hamid Haji as *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire.* London, 2006. [IP] [HH]

– *Ikhtilāf uṣūl al-madhāhib*, ed. Shamoon T. Lokhandwalla. Simla, 1972. [RG] [IP]

– (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhiba.* Ta'līf al-faqīh al-akbar wa'l-dā'ī al-ajall al-Qāḍī al-Nu'mān b.Muḥammad b. Ḥayyūn al-Maghribi al-Tamīmī, ed. 'Ārif Tāmir, in *Khams rasā'il Ismā'iliyya.* Salamiyya, 1956, pp. 27- 88; see also Ibn Killis. [DS]

– (attrib.). *al-Risāla al-Mudhhiba fī funūn al-ḥikma wa ghrā'ib al-ta'wīl,* ed. Ṣāliḥ 'Ammar al-Ḥajj. Cairo, 2004; see also Ibn Killis. [DS]

– *al-Manāqib wa'l-mathālib* (also known as *Kitāb Manāqib banī Hāshim wa mathālib banī Umayya*), ed. Mājid b. Aḥmad al-'Aṭiyya. Beirut, 1423/2002. [IP]

– *Kitāb al-Majālis wa'l-musāyarāt,* ed. Habib Feki (= al-Ḥabīb al-Faqī), et al. Tunis, 1978; 2nd. Ed., 1997. [IP] [DS]

– *Sharḥ al-akhbār fī faḍā'il al-a'imma al-aṭhār,* ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī. Qumm, 1409- 1412/ 1988- 1992 (reviewed by Ismail Poonawala, *Journal of the American Oriental Society,* 118 (1998), pp. 102- 104. [IP]

al-Nūrī al-Ṭabrisī, Ḥusayn b.Muḥammad Taqī. *Nafas al-raḥmānfī faḍā'il Salmān.* Lithograph, Tehran, 1285/1868- 1869. [AM]

al-Nūrī, MīrzaḤusayn b.Muḥammad Taqī. *Mustadrak al-wasā'il wa mustanbaṭ al-masā'il.* Tehran, 1900- 1903. [IP]

al-Nuwayrī, Aḥmad b. 'Abd al-Wahhāb. *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab.* Vol. 25, ed. Muḥammad Jābir 'Abd al-'Alī al-Ḥīnī. Cairo, 1984. [IH]

Orations of the Fatimid Caliphs: Festival Sermons of the Ismaili Imams, ed. and tr. Paul E. Walker. London, 2009. [HH]

Pārsā, Khwāja Shams al-Dīn Muḥammad, al-Ḥāfiẓī al-Bukhārī. *Faṣl al-khiṭāb li-waṣl al-albāb,* ed. Jalīl Misgarnizhād. Tehran, 1381 Sh./2002. [HA]

– *Qudsiyya: kalimāt-i Bahā' al-Dīn Naqshband,* ed. Aḥmad Ṭāhirī 'Irāqī. Tehran, 1354 Sh./1975. [HA]

Plato. *The Dialogues of Plato,* tr. Benjamin Jowett. Oxford, 4th ed., 1953. [AH]

Pseudo- 'Aṭṭār. *Lisān al-ghayb,* ed.Aḥmad Khwushniwīs 'Imād. Tehran, n.d. (preface dated 1344 Sh./1966). [HL]

Pseudo- Plutarch; see Aetius and Qusṭā b. Lūqā; see also Secondary Sources, Daiber, *Aetius Arabus.* [HL]

al-Qalqashandī, Abu'l-'Abbās Aḥmad b. 'Alī. *Ṣubḥ al-a'shā fī ṣinā'at al-inshā',* ed. Muḥammad 'Alī Ibrāhīm. Cairo, 1918- 1922; [IH] ed.Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn. Beirut, 1987. [IP]

Qays b. Manṣūr al-Dādīḥī. *Risālat al-asābī',* in 'Ārif Tamir, ed., *Khams Rasā'il Ismā'īliyya.* Salamiyya, 1956, pp. 158- 179. [DS]

Qazwīnī, Muḥammad b. Ḥusayn. *Silsila-nāma-yi khwājagān-i Naqshband.* MS 1418, Supplément person, Bibliothéque Nationale, Paris. [HA]

al-Quhpā'ī, 'Ināyat Allāh b. 'Alī. *Majma' al-rijāl,* ed. Ḍiyā' al-Dīn al-Iṣfahānī. Iṣfahān, 1384- 1387/1964- 1968. [AM]

al-Qummī, Muḥammad b. al-Ḥasan Abū Ja'far. *Baṣā'ir al-darajāt fī faḍā'il āl Muḥammad*, ed. Mīrza Muḥsin Kūcha Bāghī Tabrīzī. Tehran, 1961. [RG]

al-Qummī, Sa'īd b. 'Abd Allāh al-ash'arī. *Kitāb al-Maqālāt wa'l-firaq*, ed. M. J. Mashkūr. Tehran, 1963. [OA]

The Qur'an, tr. Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*. London, 1955. [AM]

Qusṭa b. Lūqā al-Ba'albakkī (attrib.). tr. *Ārā' al-falāsifa = Risāla fi'l-ārā' al-ṭabī'iyya allatī yaqūl bihā al-ḥukamā'*. Arabic tr. of Aetius' (or pseudo-Plutarch's) *Placita Philosophorum*; ed., see Secondary Sources, Daiber, *Aetius Arabus*. [HL]

al-Rafna, Muḥammad b. Sa'd b. Dā'ūd. *al-Risāla al-Kāfiya*, in 'Ārif Tāmir, ed., *Khams rasā'il Ismā'īliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 90- 99; repr. In 'Ārif Tāmir, ed. *Thalāth rasā'il Ismā'īliyya*. Beirut, 1983, pp. 25- 33. [DS]

Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' _ (i) complete editions:

Kitāb *Ikhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ed. Nūr al-Dīn Jīwā Khān. Bombay, 1305- 1306/1888- 1889; *Rasā'illkhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī with introductions by Ṭāhā Ḥusayn and Aḥmad Zaki Bāshā. Cairo, 1347/1928; ed. Buṭrus al-Bustānī. Beirut, 1975; ed. 'Ārif Tāmir. Beirut, 1995 (includes *al-Risāla al-Jāmi'a* and *Jāmi'at al-Jāmi'a*) [CB] [AH]

Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' _ (ii) Partial editions:

--*Rasā'il*, vol. 1, ed. Shaykh 'Alī Yūsuf. Cairo, 1306/1888. [AH]

-- Epistle 22 (on animals), ed. Shaykh Aḥmad b. Muḥammad Sharwān al-Yamanī as *Tuḥfat Ikhwān al-Ṣafā'. Ichwan-oos-suffa in the original Arabic*, with an English preface by Thomas Truebody Thomason. Calcutta, 1812. [AH]

--[Selections] Dieterici, Friedrich, ed. *Die Abhandlungen der Ichwān es-safā in Auswahl zum ersten mal aus arabischen Handschriften herausgegeben* [= *Khulāṣat al-wafā' bi'khtiṣār Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*]. Leipzig, 1883- 1886; repr. Hildesheim, 1969. [AH]

Rasā'il Ikhwān al-ṣafā' _ (iii) translations:

_ For Epistles 1, 5, 10 – 14 and 14, see Secondary Sources.

_ Epistle 22 (on Animals). Hebrew tr. Qalonymos ben Qalonymos, *Igeret Ba'ale Ḥayim*. Mantua, 1557; Urdu tr., Ikrām 'Alī, *Ikhwān al-ṣafā'. Tarjumah tuḥfah-i Ikhwān al-ṣafā'* kā *Urdū zabān men [as] Maulvī Ikrām 'Alī*. Calcutta, 1810; 2nd rev. ed., Duncan Forbes and Charles Rieu, London, 1861; tr., Lenn E. Goodman, *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethern of Basra*. Boston, MA, 1978; tr. Lenn E. Goodman and Richard McGregor, *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn* (Epistle 22). Oxford, 2010. [AH]I,

_ Epistles 32- 41 [= al-qism al-thālith]; tr. Diwald, Susanne, *Arabische Philosophie und Wissenschaftbin der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-ṣafā' (III): Die Lehre von Seele und Intellekt*. Wiesbaden, 1975. [AH]

Rashīd al-Dīn Ṭabīb, Faḍl Allāh b. 'Imād al-Dawla Abi'l-Khayr. *Jāmi' al-tawārīkh: qismat-i Isma'īliyān va Fāṭimiyān va Nizāriyān va dā'iyān va rafīqān*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh and Muḥammad Mudarrisī Zanjānī. Tehran, 1338 Sh./1959; ed. M. Rawshan. Tehran, 1387 Sh./2008. [OA] [PC] [JB]

Al-Rāzī, Abu'l-FutūḥḤusayn b. 'Alī. *Rawḍ al-jinān wa rūḥ al-janān fī tafsīr al-Qur'ān*, ed. Abu'l-Ḥasan Sha'ranī. Tehran, 1382/1962. [AM]

Rāzī, Aḥmad Amīn. *Tadhkira-yi haft Iqlīm*, ed. E. Denison Ross, et al. Calcutta, 1918- 72; ed. Jawād Fāḍil. Tehran, 1340 Sh./1961. [JB]

al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad b. 'Umar.*Mafātīḥ al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr*, 32 vols. Tehran, n.d. [AM]

– *Manẓūma-yi manṭiq wa falsafa*, ed. Nasrollah Pourjavady, *Dū mujaddid: pazhūhishhā'ī dar bāra-yi Muḥammad al-Ghazzālī wa Fakhr Rāzī*. Tehran, 2002, pp. 551- 564. [ACH]

– *Munāẓarāt Fakhr al-Din al- Rāzī fī bilād Māwarā' al-Nahr*, ed. and tr. Fathalla Kholeif as *A Study on Fakhr al-Din al- Rāzī and his Controversies in Transoxiana*. Beirut, 1966. [HL]

Al-Razī Dāya, Najm al-Dīn Abū Bakr 'Abd Allāh b. Muḥammad. *Mirṣād al-'ibād min al-mabdā' ilā'l-ma'ād*, ed. Muḥammad Amīn Riyāḥī. 2nd ed., Tehran, 1986. [LL]

al-Risāla al-Jāmi'a: TajRasā'illkhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā', ta'līf al-imam al-mustawwar Aḥmad b. 'Abd Allāh b. Muḥammad b. Ismā'īl b. Ja'far al-Ṣādiq, ed. Muṣṭafā Ghālib. Beirut, 1974; 2nd ed., Beirut, 1404/1984; also in 'Ārif Tāmir's ed. of the *Rasā'il*, vol. 5. Beirut, 1995 (includes *Jāmi'at al-Jāmi'a*). [CB] [AH]

al-Risāla al-Jāmi'aal-mansūba li'l-ḥakīm al-Majrīṭī, wa hiya tāj*Rasā'illkhwān al-ṣafā' wa khullān al-wafā'*, ed. Jamīl Ṣalība. Damascus, 1949- 1951. [AH]

al-Rūdhrāwarī, Abū Shujā' Muḥammad b. al-Ḥusayn. *Dhayl Tajārib al-umam*, ed. Henry F. Amedroz. Oxford, 1921. [IH]

Rūmī, Mawlānā Jalāl al-Dīn. *Mathnawī*, ed. Reynold A. Nicholson as *The Mathnawī of Jalālu' ddīn Rūmī*. London, 1925. [LL]

al-Ṣābi', Hilāl b. al-Muḥassin. *Kitāb al-wuzarā'*, ed. Henry F. Amedroz. Leiden, 1904. [IH]

al-Ṣābi', Ibrāhīm b. Hilāl. *al-Mukhtār min Rasā'il Abī Isḥāq Ibrāhīm b. Hilāl b. Zahrūn al-Ṣābi'*, ed. Shakīb Arslān. Beirut, n.d. [IH]

al-Sabzawārī, Muḥammad Bāqir b.Muḥammad Mu'min. *Dhakhīrat al-ma'ād*, lithograph ed., Mu'assasat Āl al-Bayt li-Iḥyā' al-Turāth. Qumm, n.d. [RG]

al-Ṣaffār al-Qummī, Abū Ja'farMuḥammad b. Ḥasan. *Baṣa'ir al-darajāt*, ed. Mīrzā Muḥsin Kūchebāghī. 2nd ed., Tabrīz, n.d.[ca. 1960]. [AM]

Sanā'ī, Abu'l-Majd Majdūd. *Ḥadīqat al-ḥaqīqa*, ed. M. T. Mudarris Raḍawī. Tehran, 1359 Sh./1980. [AM]

al-Sarakhsī, Muḥammad b. Aḥmad. *Kitāb al-Mabsūt*, ed. Ismā'īl al-Shāfi'ī. Beirut, 1422/2001. [AM]

Shabistarī, Maḥmūd b. 'Abd al-Karīm. *Gulshan-i rāz*, in Ṣamad-i Muwaḥḥid, ed. *Majmū'a-yi āthār-i Shaykh Maḥmūd-i Shabistarī*. Tehran, 1365 Sh./1986-1987, pp. 63- 144. [HL]

– Sa'ādat- nāma, inṢamad-i Muwaḥḥid, ed. *Majmū'a-yi āthār-i Shaykh Maḥmūd-i Shabistarī*. Tehran, 1365 Sh./ 1986-1987, pp. 145-280. [HL]

al-Shāfi'ī, Muḥammad b. Idrīs. *Kitāb al-Umm*, ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār. Cairo, 1381/1960- 61. [AM]

al-Shahrastānī, Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm. *Kitāb al-Milal wa'l-niḥal*, ed. William Cureton. London, 1842- 1846; ed. Sayyid Muḥammad al-Kaylānī. Cairo, 1387- 1388/ 1967- 1968; Persian tr. Muṣṭafā Khāliqdād Hāshimī (wr. 1021/1612) in S. Muḥammad Riḍā Jalālī Nā'inī, ed., *Tawḍīḥ al-milal: tarjuma-yi Kitāb al-Milal wa'l-niḥal*. Tehran, 1358 Sh./1979. French tr., Daniel Gimaret and Guy Monnot as *Livre des religions et des sects*, vol. 1. Louvain, 1986; vol. 2, tr.Guy Monnot and Jean Jolivet. Paris, 1993. [PC] [HL]. Partial tr. Abdul-Khaliq Kazi and J. G. Flynn, *Muslims Sects and Divisions. The section on Muslim Sects* in kitāb al-Milal wa'l-Niḥal. London, 1984; English tr. of the section on "*Ārā' al-Hind*" in Lawrence,*Shahrastānī* (see Secondary Sources). [LL] [PC] [HL] [M&W]

– *Majlis-imaktūb-i Shahrastānī mun'aqid dar Khwārazm*, in Muḥammad Riḍā Jalālī Nā'inī, ed., *Dū maktūb*. Tehran, 1369 Sh./1990, pp. 97- 129; also inJalālī Nā'inī, ed., *Sharḥ-iḥāl*, pp. 1- 38 (see Secondary Sources); French tr., see Secondary Sources, Steigerwald, *Majlis*. [LL]

– *Kitāb al-Muṣāra'a*, ed. and tr. Wilferd Madelung and Toby Mayer as *Struggling with the Philosopher: A refutation of Avicenna's Metaphysics*. London, 2001. [LL] [M&W]

– *Kitāb Nihāyat al-Iqdām fī 'ilm al-kalām*, ed. and tr. Alfred Guillaume as *The Summa Philosophiae of al-Shahrastānī*. London, 1934. [LL]

– *Tafsīr al-Shahrastānī al-musammā Mafātīḥ al-asrār wa maṣābīḥal-abrār*, ed. Muḥammad 'Alī Ādharshab. Vol. 1. Tehran, 1997; then published in 2 vols. With additional material, 2008; partial tr. (Sūrat al-Fātiḥa) [LL]

– *Keys to the Arcana: Shahrastānī's Esoteric Commentary on the Qur'an: A Translation of the Commentary on Sūrat al-Fātiḥa from Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī's* Mafātīḥ al-asrar wa maṣābīḥ al-abrār, tr. Toby Mayer. London, 2009. [LL]

Al-Shahrazūrī, Shams al-Dīn Muḥammad b. Maḥmūd. *Nuzhat al-arwāḥ wa rawḍat al-afrāḥ fī ta'rīkh al-ḥukamā' wa'l-falāsifa* [usually known as *Ta'rīkh al-ḥukamā'*], ed. Sayyid Khūrshīd Aḥmad. Hyderabad, Deccan, 1396/1976. [AH]

Shakespeare. *Pericles, Prince of Tyre*, in *The Complete Works of William Shakespeare*. Ware, 1996, pp. 1035- 1060. [LL]

Shaltūt, Maḥmūd, "Shaykh al-Azhar". " The Official Text of the Counsel Issued by His Eminence the Great Master Shaykh Maḥmūd Shaltūt, Rector of al-Azhar, on the Validity of Workshop according to the Imamite Shi'a Doctrine" *in Risālat al-Islām*, 55- 56 (Muḥarram 1384/ June 1964), pp. 14- 16 (English Section). [HA]

Sharīf Jurjānī. *Kubrā*, in *Dū mantiq-i fārsī: Kubrā, Sughrā*, ed. Murtaḍā Mudarrisī Chahārdihī. Tehran, 1334/1956, pp.5- 22. [ACH]

al-Shaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan. *Kitāb al-Aṣl*. ed. Abu'l-Wafā' Afghānī. Hyderabad, 1966. [AM]

– *al-Jāmi' al-ṣaghīr*. Karachi, 1987. [AM]

Shelley, Percy Bysshe. *Hellas: A Lyrical Drama*, in Thomas Hutchinson, ed. *Shelley: Poetical Works*. London, 1991, pp. 446- 481. [LL]

al-Shūshtarī, Nūr Allāh b. 'Abd Allāh. *Majālis al-mu'minīn*. Tehran, 1956- 1957. [IP]

Sibṭ b. al-Jawzī, *Mir'āt al-zamān fī ta'rīkh al-aʿyān*. Hyderabādm, 1951. [CH]

al-Sijistānī, Abū Ya'qūb Isḥāq b. Aḥmad. *Tuḥfat al-mustajībīn*, in 'Ārif Tāmir, ed., *Khams rasā'il Ismā'īliyya*. Salamiyya, 1956, pp. 145- 156. [DS]

– *Kitāb al-Yanābī'*, tr. Paul E. Walker as *The Wellsprings of Wisdom, a study of Abū Ya'qūb al-Sijistānī's* Kitāb al-Yanābī' *including a complete English translation with Commentary and notes on the Arabic text*. Salt Lake City, UT, 1994. [AH]

Sims-Williams, Nicholas, ed. *Bactrian Documents from Northern Afghanistan: I, Legal and Economic Documents*. Oxford, 2000. [PC]

Sirhindī, Aḥmad. *Maktūbāt-i imam-irabbānī ḥaḍrat mujaddid alf-i thānī*. Istanbul, 1977. [HA]

Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, ed. Sayyid 'Imrān. Beirut, 1421/2001; [LL] ed. 'Alī Zay'ūr, *Kāmil al-tafsīr al-ṣūfī al-'irfānī li'l-Qur'ān bi-ḥasb Ḥaqā'iq al-tafsīr wa Ziyādāt Ḥaqā'iq al-tafsīr li'l-Sulamī*. Beirut, 2002; see also Ja'far al-Ṣādiq (attrib.). [HA]

al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn 'Umar. *Rashf al-naṣā'iḥ al-Imāniyya wa kashf al-faḍā'iḥ al-yūnāniyya*, extant only in the Persian tr. by Mu'allim Yazdī (9th/15th century), ed. Najib Māyil Harawī. Tehran, 1365 Sh./1986. [AM]

al-Ṣūlī, Muḥammad b. Yaḥyā. *Akhbār al-Rāḍī wa'l-Muttaqī min Kitāb al-awrāq*, ed. James Heyworth-Dunne. London, 1935. [IH]

al-Sūrābādī, Abū Bakr 'Atīq b. Muḥammad. *Tafsīr al-tafsīr*, ed. S'idī Sīrjānī. Tehran, repr. 1381 Sh./ 2002. [AM]

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān b. Abī Bakr. *Ta'rīkh al-khulafā'*, ed. Muḥammad Muḥyī'l-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. Beirut, 1987. [IH]

– *al-La'āli al-maṣnū'a fi'l-aḥādīth al-mawḍū'a*. Cairo, n.d. [AM]

al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Ta'rīkh al-rusul wa'l-mulūk*, ed. Michael J. de Goeje et al. Leiden, 1870- 1901; tr. into English as *The History of al-Ṭabarī*, general ed. Ehsan Yarshater. Albany, NY, 1985- 2007. [PC] [IH]

– *Ta'rīkh-nāma-yi Ṭabarī*, Persian tr. attributed to Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī (d. 363/974), ed.Muḥammad Rawshan. Tehran, 1366 Sh./ 1987. [PC]

– *Tarjuma-yi Tafsīr-iṬabarī* [anonymous Persian tr. of Ṭabarī's *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*] ed. Ḥabīb Yghmā'ī. Tehran, 2536 Persian Imperial Year/1356 Sh./1977. [AM]

al-Ṭabarī, Muḥibb al-Dīn Aḥmad b. 'Abd Allāh. *al-Riyāḍ al-nāḍira fi manaqib al-'ashara*, ed. 'Isā b.'Abd Allāh b. Māni' al-Ḥimyarī. Beirut, 1996. [HA]

al-Tabrīzī, Walī al-Dīn Muḥammad. *Mishkāt al-Maṣābīḥ*, ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. Damascus, 1961; tr. James Robson as *Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Lahore, 1975. [IP]

Ṭāhir Qummī, Muḥammad. *Radd-i ṣūfiyya*, partial text in Rasūl Ja'fariyān, ed., *Mīrāth-i Islāmī-yi Irān*. Qumm, 1374/1995, vol. 2, pp. 131- 150; full text in MS 5185, Majlis Library, Tehran, and MS 4014/ 7, Ayatollah Mar'ashī Library, Qumm. [AN]

al-Tanūkhī, al-Muḥassin b. 'Alī. *Nishwār al-muḥāḍara wa akhbār al-mudhākara*, ed. 'Abbūd al-Shālijī. Beirut, 1973. [IH]

Tavernier, Jean Baptiste. *Les Six voyages de Jean Baptiste Tavernier*. Amsterdam, 1679. [AN]

al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad b. al-'Abbās. *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa*, ed. Aḥmad Amīn and Aḥmad Zayn. Beirut, 1939- 1944; 2nd ed., Beirut, 1953. [PC] [AH]

Teresa of Ávila. *Camino de perfección*, in Silverio de Santa Teresa, ed., *Obras de sta. Teresa de Jesus*, vol.III. Burgos, Spain, 1916; tr. E. Allison Peers as "Book Called Way of Perfection" in *The Complete Works of St Teresa of Jesus*, vol. 2. London, 1975. [LL]

al-Tha'ālibī, 'Abd al-Mālik b. Muḥammad. *Ādāb al-mulūk*, ed. Jalīl al-'Aṭiyya. Beirut, 1990. [PC]

Thābit b. Sinān al-Ṣābi'. *Ta'rīkh akhbār al-Qarāmiṭa*, ed. Suhayl Zakkār, in *al-Jāmi' fī akhbār al-Qarāmiṭa*. Damascus, 1987. [IH]

Tunukābunī, Muḥammad b. Sulaymān. *Qiṣaṣ al-'Ulamā'*. Tehran, n.d. [RG]

al-Ṭūsī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ḥasan ("Shaykh al-Ṭā'ifa"). *al-Khilāf fi'l-aḥkām*. Qumm, 1376/1956. [AM]

– *al-Mabsūṭ fī fiqh al-imāmiyya*, ed. Muḥammad Taqī Kashfī. Tehran, 1387/ 1967- 1968. [AM]

– *al-Nihāya fī mujarrad al-fiqh wa'l-fatāwā* (mediaeval Persian translation), ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran, 1342 Sh./1963. [AM]

– *Tahdhīb al-aḥkām*, ed. Mūsawī Kharsān. Najaf, 1379/1959. [AM]

– *'Uddat al-uṣūl*, ed. Muḥammad Riḍā al-Anṣārī. Qumm, 1996. [RG]

al-Ṭūsī, Abū Naṣr Sarrāj. *Kitāb al-Luma' fi'l-taṣawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson; Persian tr. Mihdī Maḥabbatī. Tehran, 1382 Sh./2003. [LL]

al-Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn Muḥammad b.Muḥammad.*Āghāz wa anjām: muqaddima wa sharḥ wa ta'liqāt*, ed. Ḥasan Ḥasanzāda Āmulī. Tehran, 1366 Sh./1987; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 31-c844, tr. pp. 45- 88. [JB]

– *Majmū'a-yi rasā'il*, ed. Muḥammad Taqī Mudarris Raḍawī. Tehran, 1335 Sh./1956. [JB]

– *Maṣāri' al-muṣāri'*, ed. Wilferd Madelung. Tehran, 2004. [M&W]

– Maṭlūb al-mu'minīn, ed. Ivanow, in *Two Ismaili Treatises*, pp. 43- 55; ed. and tr. S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 17-29, tr. pp. 33-43. [JB]

– *Rawḍa-yi taslīm* [*Taṣawwurāt*], ed. and tr.S. Jalal Badakhchani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005. [JB] [M&W]

– *Safīnat al-aḥkām*. MS 3640, Chester Beatty Collection, Dublin.

– *Sayr wa sulūk*, ed. and tr. S. Jalal Badakhchani as *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography of a Muslim Scholar*. London, 1998. [JB] [LL]

– *Tawallā wa tabarrā* (printed with Ṭūsī's *Akhlaq-i muḥtashimī*), ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh. Tehran, 1339 Sh./1960, pp. 562-570; tr. as "Solidarity and Dissociation" byS. Jalal Badakhchani in Landolt et al., *An Anthology of Ismaili Literature*, pp. 241-246; ed. and tr.S. Jalal Badakhchani in his *Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London, 2010, Persian text pp. 3-15, tr. 23-32. [JB]

Walter the Chancellor. *Bella Antiochena*, tr. Thomas S. Ashbridge and Susan B. Edgington as *Walter the Chancellor's The antiochene Wars*. A translation and commentary. Aldershot, 1999. [CH]

William of Tyre. Historia rerum in partibus transmarinis gestarum, ed. R. B. C. Huygens as Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicom. Turnhout, 1986; tr. E. A. Babcock and A. C. Krey as A History of Deeds Done Beyond the Sea. New York, 1943. [CH]

Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī. *Mu'jam al-udabā'* [*Irshād al-'arīb ilā ma'rifat al-adīb*]. Beirut, 1400/1980. [AM]

Al-Zamakhsharī, Jār Allāh Abu'l-Qāsim Maḥmūd b. 'Umar. *Asās al-balāgha: Mu'jam fi'l-lugha wa'l-balāgha*. Beirut, 1996. [IP]

– *al-Kashshāf 'an ḥaqāiq al-tanzīl*. Beirut, 1367/ 1947. [AM]

Secondary sources المصادر الثانوية

Abrahmian, Ervand. The Crowd in Iranian Politics, 1905- 1953", *Past and Present*, 41 (1968), pp.184- 210. [AN]
Abū Zahra, Muḥammad.*al-Imām al-Ṣādiq: ḥayātuhu wa 'aṣruhu, ārā'uhu wa fiqhuhu*. Cairo, n.d. [HA]
– *al-Mīrāth 'inda'l-Ja'fariyya*. Cairo, 1955. [HA]
– *Ta'rīkh al-madhāhib al-Islāmiyya, al-juz' al-thānī: fī ta'rīkh al-madhāhib al-fiqhiyya*. Cairo, n.d. [HA]
– "al-Waḥda al-Islāmiyya", in *Risālat al-Islām*, 10, i (Rajab, 1377/January, 1958), pp. 28-35; 10, ii (Shawwāl, 1377/April, 1958), pp. 138-145; 10, iii (Muḥarram, 1378/July, 1958), pp. 242-250; 10, iv (Rabī' al-Awwal, 1378/October, 1958), pp. 352-361. [HA]
Addas, Claude. "Homme", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp.395-400. [AM]
Ādharnūsh, Ādhartāsh. *Ta'rīkh-i tarjuma az 'Arabī bih Fārsī*. Vol. 1: *Tarjumahā-yi Qur'ānī*. Tehran, 1375 Sh./1996. [AM]
'Adwān, Aḥmad. *al-Dawla al-ḥamdāniyya*. Tripoli, 1981. [IH]
Afary, Janet and Kevin B. Anderson. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago, 2005. [AN]
Afshar, Iraj. "Similar Farmans from the Reign of Shah Safi", in Charles Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London and New York, 1996, pp. 285-304. [AN]
Alavi, Seema. *Islam and Healing: Loss and Recovery of an Indo-Muslim Medical Tradition, 1600-1900*. New Delhi, 2008. [AN]
Algar, Hamid. "Ja'far al-Ṣādiq: ii, and Sufism", *EIr*, vol. 14, pp.356- 362; see also Robert Gleave,"Ja'far al-Ṣādiq: ii, Teachings." [HA]
'Alī, Zāhid. *Ta'rīkh-i Fāṭimiyyīn Miṣr*. Hyderabad, Deccan, 1948. [AH]
Alptekin, Coşkun. *Dimaşk Atabegleği: Tog-Teginliler*. Istanbul, 1985. [CH]
Altmann, Alexander and Samuel M. Stern. *Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*. London, 1958. [AH]
al-'Āmilī, al-Sayyid Ḥusayn Yūsuf Makkī. *'Aqīdat al-Shī'a fi'l-imam al-Ṣādiq wa sā'ir al-a'imma*. Beirut, 1382/1963; repr. 1407/1987. [HA]
Amin, Samir. *Accumulation on a World Scale: A Critique of the theory of Underdevelopment*. New York, 1974. [AN]
– *Imperialism and Unequal Development*. New York, 1977. [AN]
Amir-Moezzi, Mohammad Ali. "Note bibliographique sur le *Kitāb Sulayman b. Qays*, le plus ancient ouvrage shi'ite existant", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher and Simon Hopkins, ed., *Le Shī'isme imamate*

quarante ans après: homage à Etan Kohlberg. Turnhout, 2009, pp. 33-48. [AM]
– "al-Ṣaffār al-Qummī (m. 290/902-903) et son Kitāb baṣā'ir al-darajāt", *Journal Asiatique*, 280, iii-iv (1992), pp. 221-250. [AM]
– "Shahrbānū, Dame du pays d'Iran et Mère des imams: entre l'Iran préislamique et le shi'isme imamate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam (Studies in Honour of Shaul Shaked)*, 27 (2002), pp. 497-549; repr. In Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète. Croyances et pratiques spirituelles dans l'Islam shi'ite*. Paris, 2006, pp. 49-87. [AM]
– "Vocabulaire étranger et mots énigmatique", inMohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 921-924. [AM]
Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, 1983; rev. ed. 1991 [AN]
Arberry, Arthur J. *Avicenna on Theology*. London, 1951; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *al-Qaṣīda al-'ayniyya*. [ACH]
– *Classical Persian Literature*. London, 1958 [AM];2nd ed., London, 1967. [HL]
– tr. *The Koran Interpreted*; see Primary Sources, *the Qur'an*. [AM]
– *A Sufi Martyr: the "Apologia" of 'Ain al-Qudat al-Hamadhani*. London, 1969. See Primary Sources, 'Ayn al-Quḍāt, *Shakwā al-gharīb*. [HL]
Asfaruddin, Asma." Sunnī-Shī'ī Dialectics and the Qur'ān", in Khaleel Mohammad and Andrew Rippin, ed., *Coming to terms with the Qur'ān: A Volume in Honor of Professor Issa Boullata, McGill University*. North Haledon, NJ, 2007,pp. 107-123. [HA]
al-'Askarī, Murtaḍā. *Usṭūrat 'Abd Allāh b. Saba'*. Beirut, n.d. [HA]
Awa, Adel. *L'esprit critique des "Frères de la pureté": encyclopédistes Arabes du IV/X siècle*. Beirut, 1948. [AH]
Ayalon, David. "On the Eunuchs in Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, I (1979) pp. 67-124; repr. In David Ayalon, *Outsiders in the Lands of Islam: Mamluks, Mongols and Eunuchs*. London, 1988, article III. [HH]
Aylmer, Gerald E. "Did the Ranters Exist?", *Past and Present*, 117 (1987), pp.208-219. [AN]
Azmi, Mohammad Mustafa. *Studies in Early Ḥadīth Literature: With a Critical Edition of Some Early Texts*. Beirut, 1968. [IP]
Babayan, Kathryn. *Mystics, Monarchs, and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran*. Cambridge, MA, 2002. [AN]
– "The Safavid Synthesis: From Qizilbash to Imamite Shi'ism", *Iranian Studies*, 27 (1994), pp. 135-161. [AN]
– " Sufis, Dervishes and Mullas: The Controversy over the Spiritual and Temporal Dominion in Seventeenth-century Iran", in Charles Melville, ed., *Safavid Persia: The History and Politics of an Islamic Society*. London and New York, 1996, pp. 117-138. [AN]

– " The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and the Temporal in 17th century Iran". Unpublished Ph.D. thesis. Princeton University, 1993. [AN]

Baffioni, Carmela. "Antecedenti greci nel concetto di 'natura' degli Iḫwān al-Ṣafā", in Maria Barbanti, Giovanna R. Giardina and Paolo Manganaro, ed.,*ENOSIS KAI FILIA, Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano.* Catania, 2002, pp. 545-556. [CB]

– "Antecedenti 'orientali' per la legittimazione del ta'wīl dei filosofi in Averroè?", in Anna Maria di Tolla, ed., *Studi Berberi e Mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi maghrebini*, 4 (85), 2006, pp. 131-139. [CB]

– " The Concept of Nature in Yaḥyā b. 'Adī (A Comparison with the Ikhwān al-Ṣafā)", in Ebiad Rifaat and Hermann Teule, ed., *Studies on the Christian Arabic Heritage, Offered in Honour of Father Samir Khalil Samir S.I., at the Occasion of his 65th Birthday.* Leuven, 2004,pp. 199-204. [CB]

– "L'embryologie islamique. Entre heritage grec et Coran: les philosophes, les savants, les théologiens", in Luc Brisson, Marie-Hélène Congourdeau and Jean-Luc Solère, ed., *L'embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraique, chrétienne et islamique.* Paris, 2008, pp. 213-231. [DS]

– "Gli Iḫwān al-Ṣafā' e la filosofia del *kalam*", *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 54 (1994), pp. 464-478. [AH]

– "History, Language and Ideology in the Ikhwān al-Ṣafā' View of the Imāmate", in Barbara Michalak-Pikulska and Alexander Pikulski, ed., *Authority, Privacy and Public Order in Islam. Proceedings of the 22nd Congress, Union européenne des arabisants et islamisants.* Leuven, 2006, pp. 17-27. [CB]

– " The 'History of the Prophet' in theIkhwān al-Ṣafā", in Binyamin Abrahamov, ed., *Studies in Arabic and Islamic Culture II.* Ramat-Gan, 2006, pp. 7-31. [CB]

– "Ideological Debate and Political Encounter in the Ikhwān al-Ṣafā", in Antonino Pellitteri, ed., *Mağāz. Culture e contatti nell'area del Mediterraneo. Il ruolo dell'Islam. Atti del XXI Congresso,Union européenne des arabisants et islamisants, Palermo, 27-30 settembre 2002.* Palermo, 2003, pp. 33-41. [CB]

– "The 'Language of the Prophet' in theIkhwān al-Ṣafā", in Daniel de Smet, Godfroid de Callataÿ and Jan M. F. van Reeth, ed., *Al-Kitāb. La sacralité du texte dans le monde de l'islam. Actes du Symposium International tenu à Leuven et Louvain-la-Neuve du 29 mai au I juin 2002.* Brussels; Louvain-la-Neuve; Leuven, 2004, pp. 357-370. [CB]

– ed. and tr. *On Logic* (Epistles 10- 14). Oxford, 2010; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*, tr., Epistles 10- 14. [AH]

– "*Al-Madīnah al-Fāḍilah* in al-Fārābī and in theIkhwān al-Ṣafā': A Comparison", in Stefan Leder with Hilary Kilpatrick, Bernadette Martel-Thoumian and Hannelore Schönig, ed., *Studies in Arabic and Islam.Proceedings of the 19th*

Congress, Union européenne des arabisants et islamisants, Halle. Leuven, 2002, pp. 3-12. [CB] [AH]

– "Temporal and Religious Connotations of the 'Regal Policy' intheIkhwân al-Ṣafâ', in Emma Gannagé, Patricia Crone, Maroun Aouad, Dimitri Gutas and Eckart Schütrumpf, ed., *The Greek Strand in Islamic Political Thought. Proceedings of the Conference held at the Institute for Advanced Study, Princeton, 16-27 June 2003, Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 57 (2004), pp. 337-365. [CB]

Bahār, Muḥammad Taqī ("Malik al-Shu'arâ'"). *Sabk shindsī, yā tārīkh-i taṭawwur-i nathr-i Fārsī.* Tehran, 1321 Sh./1942. [AM]

Baldick, Julian. *Mystical Islam.* London, 1989. [AN]

Barthold, Wilhelm[= Vasily Vladimirovich Barto'ld]. *Turkistan down to the Mongol Invasion*, with an additional chapter, tr. Tatiana Minorsky and ed. C. E. Bosworth. 3rd ed., London, 1968 (originally published as *Turkestan v épokhu mongol'skago nashestviya.* Saint Petersburg, 1898- 1900. [CEB]

Baski, Imre. *A Preliminary Index to Rāsonyi's Onomasticon Turcicum.* Budapest, 1984. See also Râsonyi and Baski, *Onomasticon Turcicum.* [CEB]

Bausani, Alessandro. *Persia religiosa: da Zaratustra a Bahâ'ullâh.* Milan, 1959. [AM]

– "Scientific Elements in Isma'ilī Thought: The Epistles of the Brethren of Purity", in Seyyed Hossein Nasr, ed., *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture.* Tehran, 1977, pp. 123-140. [AH]

Bergé, Marc. *Essai sur la personnalité morale et intellectuelle d'AbūḤayyān al-Tawḥīdī.* Paris, 1974. [AH]

Bergsträsser, Gtthelf. "Neuen Materialien zu Ḥunain b. Isḥāq's Galen-Bibliographie", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 19,ii (1932). [AH]

– ed. and tr. "über die syrischen und arabischenGalen-übersetztungen", *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 17,ii (1925); see Primary Sources, Ḥunayn b. Isḥāq. [AH]

Bertel's, Andrey E. "*Naẓariyāt-i barkhī az 'urafā wa shī'iyan-iithnā 'asharīrāji' bi arzish-imīrāth-iadabī-yi Nāṣir-i Khusraw*", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 96- 121. [HL]

Binkar, Ismet and Halit Eren. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed translations 1515-1980*, ed. Ekmeleddin Ihsanoğlu. Istanbul, 1986. [AM]

Blachère, Régis; see Primary Sources, the Qur'an.

De Blois, François. "AbūṬāhir's Epistle to the Caliph al-Muqtadir", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 17 (1987), pp. 31-35. [IH]

– "The Abū Sa'īdīs or so-called 'Qarmaṭians' of Baḥrain", *Proceedings of the*

Seminar for Arabian Studies, 16(1986), pp. 13-21. [IH]
– "Du nouveau sur la chronologie bactrienne post-hellénistique: l'ère de 223-224 ap. J. C.", *Comte rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (April-June, 2006), pp.907-991. [PC]
– *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey*. London, 1992. [HL]
Blumenthal, David R. "A Comparative Table of the Bombay, Cairo and Beirut editions of the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'", *Arabica*, 21 (1974), pp. 186-203. [AH]
Bobzin, Hartmut. "Translation of the Qur'an", in Jane D. McAuliffe, ed., *EQ*, vol. 5, pp. 340-358. [AM]
De Boer, Tjitze J. *The History of Philosophy in Islam*. London, 1903; repr. New York, 1967. [AH]
– "Zu Kindi und seiner Schule", in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 13 (1899), pp. 153-178. [AH]
Bosworth, C. Edmund. "Additions to the New Islamic Dynasties," in Yasir Suleiman, ed., *Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*. Edinburgh, 2010, pp. 14- 31. [CEB]
– *The Ghaznavids, Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran 994- 1040*. Edinburgh, 1963; repr. With updated bibliography. Beirut, 1973. [CEB]
– "Notes on some Turkish Names in Abu'l-Fadl Bayhaqi's Tārikh-i Mas'udi," *Oriens*, 36 (2001), pp. 299-313. [CEB]
– ed. *The Turks in the Early Islamic World*. Aldershot, 2007. [CH]
– and Gerard Clauson. "Al-Xwarazmi on the Peoples of Central Asia," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1965), pp. 2-12; also in C. E. Bosworth, *The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia*. London, 1977, article XX. [CEB]
– "Administrative Literature", in Michael J. L. Young et al., ed., *The Cambridge History of Arabic Literature: Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*. Cambridge, 1990, pp. 155-167. [IP]
– The New Islamic Dynasties. A Chronological and Genealogical Manual. Edinburgh and New York, 1996. [IP]
– "The Persian Impact on Arabic Literature", in Alfred F.L. Beeston et al., ed., Cambridge History of Arabic Literature. Vol. 1: Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Cambridge, 1983, pp. 483-496. [AM]
Bowen, Harold. *The Life and Times of 'Alī ibn 'Isā, "The Good Vizier"*. Cambridge, 1975. [IH]
Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéeà l' époque de Philip II*. Paris, 1949; tr. Siân Reynolds as *The Mediterranean and the Mediterranean world in the age of Philip II*. London, 1973. [AN]
Brenner, Robert. "The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism", *New left Review*, 104 (1977), pp. 25-92. [AN]
Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. Leiden, 1937. [AM]

Browne, Edward G. A Literary History of Persia. London and Cambridge, 1902-1924; [HL] repr. Cambridge, 1969. [ACH]

De Bruijn, Johannes T. P. *Persian Sufi Poetry: An Introduction to the Mystical Use of Classical Poems.* Richmond, Surrey, 1997. [ACH]

Brunner, Rainer. *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, tr. from the German by Joseph Greenmann. Leiden and Boston: Brill, 2004; orig. published as *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische ökumene im 20. Jahrhundert.* Berlin, 1996. [HA]

Burrell, David. *Al-Ghazālī: The Ninety-nine Beautiful Names of God.* Cambridge, 1992. [LL]

Busse, Heribert. *Chalif und Grosskönig: Die Būyiden im 'Iraq, 945-1055.* Beirut, 1969. [IH]

Clauson, Gerard. *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish.* Oxford, 1972. [CEB] [CH]

Calder, Norman. "Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imāmī Shī'ī Theory of Ijtihād", *Studia Islamica*, 70 (1989), pp. 57-78. [RG]

Calmard, Jean. "Les rituels Shiites et le Pouvoir. L'imposition du shi'isme safavide: eulogies et maledictions canoniques", in Jean Calmard, ed., *Études safavides.* Paris and Tehran, 1993, pp. 109-150. [HA]

Canard, Marius. "Une famille de partisans, puis d'adversaires, des Fatimides en Afrique du Nord", in *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'Occident Musulman II: Hommage à Georges Marçais.* Algiers, 1957, pp. 33-49. [HH]

– *Histoire de la dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie.* Paris, 1955. [IH]

Casanova, Paul. "Notice sur un manuscript de la secte des Assassins", *Journal Asiatique*, 9th series, 11 (1898), pp. 151-159. [AH]

– "Une date astronomique dans les Épitres des Ikhwān aṣṢafa", *Journal Asiatique*, 11th series, 5 (1915). Pp. 5-17. [AH]

Chittick, William C. *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn Kāshānī.* Oxford, 2001. [ACH]

– "The Myth of Adam's Fall in Aḥmad Sam'anī's *Rawḥ al-arwāḥ*", in Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism. Vol. 1: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi.* Oxford, 1999, pp. 337-359. [LL]

Chodkiewicz, Michel. *The Sceau des saints: Prophétie et santieté dans la doctrine d'Ibn Arabī.* Paris, 1986; tr. Liadain Sherrard as *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī.* Cambridge, 1993. [LL]

– with William C. Chittick et al., ed. *Les Illuminations de la Mecque: textes choisis (The Meccan Illuminations: Selected Texts).* Paris, 1988 [with English and French translations]; see Primary Sources, Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyya*; all tr. published in English as *The Meccan Revelations: Selected Texts of the*

Futūḥāt al-Makkiyya. New York, 2002-2004. [LL]

Cahen, Claude, ed. "La chronique abrégée d'al-'Azīmī," *Journal Asiatique*, 230 (1938), pp. 353-448; also published as monograph, Paris, 1939; See Primary Sources, al-'Azīmī. [CH]

Cohen, Mark R. and Sasson Somekh. " In the Court of Ya'qûb Ibn Killis. A Fragment from the Cairo Genizah", *The Jewish Quarterly Review*, 80 (1990), pp. 283-314. [DS]

Cohn, Norman. *The Pursuit of the Millennium.* New York, 1957. [AN]

von Le Coq, Albert. "Turkish Namen und Title in Indien", *Aus Indiens Kultur* (1927), pp. 1-7. [CH]

– "The Ranters: The 'Underground' in the England of 1656", *Encounter*, 34 (April,1970), pp. 15-25. [AN]

Corbin, Henry. "Abu'l-Hayṭam Gorgānī", *EIr*, vol. 1, pp. 316-317. [ACH]

– "Étude préliminaire", in *Le livre réunissant les deux sagesses*; see Primary Sources, Nāṣir Khusraw, *Kitāb Jami' al-ḥikmatayn.* [AM]

– *Histoire de la philosophie islamique.* Paris, 1964; tr. Liadain Sherrard as *History of Islamic Philosophy.* London, 1993. [LL]

– *En Islam Iranien: aspects spirituels et philosophiques.* Paris, 1971-1972. [LL]

– *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabī.* Paris, 1958; 2nd ed., 1976; tr. Ralph Manheim as *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī.* Princeton, 1969; new ed.*Alone with the Alone: Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī.* Princeton, 1998. [LL]

– ed. and tr. *Trilogie Ismaélienne.* Paris and Tehran, 1961. [LL]

Cortese, Delia.*Arabic Ismaili Manuscripts: The Zāhid 'Alī Collection in the Library of the Institute of Ismaili Studies.* London, 2003. [OA] [DC] [HH] [M&W] [IP]

– *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies.* London, 2000. [DS]

– and Simonitta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam.* Edinburgh, 2006. [DC]

Cosentino, Salvatore. "Iranian Contingents in the Byzantine Army", in *La Persia e Bisanzio: convegno international (Roma, 14-18 ottobre 2002).* Rome, 2004, pp.245-261. [PC]

Crone, Patricia. *The Nativist Revolts of Early Islamic Iran and Regional Zoroastrianism* (forthcoming), chap. 6. [PC]

– and Luke Treadwell. "A New Text on Ismailism at the Samanid Court", in Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards.* Leiden, 2003, pp. 37-67. [PC]

Cronin, Stephanie, ed. *Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa.* London, 2008. [AN]

Crow, Douglas. "Ghaybah", in Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion.*

London, 1987, vol. 5, p. 540. [LL]

Dabashi, Hamid. *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī*. Richmond, 1999. [HL]

Daftary, Farhad. *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines*. Cambridge, 1990; 2nd ed., Cambridge, 2007. [OA] [DC] [RG] [IH] [HL] [IP] [DS]

– "Ivanow, Vladimir Alekseevich", *EIr*, vol. 14, pp. 293-300. [OA]

– "A Major Schism in the Early Ismā'īlī Movement", *Studia Islamica*, 77 (1993), pp. 123-139. [IH]

– ed. *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Cambridge, 1996. [OA] [JB] [AH] [ACH] [IH] [LL] [DS] [IP] [M&W]

– *A Short History of the Ismailis: Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh, 1998. [OA] [LL]

– *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London, 2004. [OA] [JB] [DS]

– and Joseph W. Meri, ed. *Culture and Memory in Medieval Islam: Essays in Honour of Wilferd Madelung*. London, 2003. [RG]

Dahiyat, Ismail M. *Avicenna's Commentaryon the "Poetics" of Aristotle: A Critical Study with an Annotated Translation of the Text*. Leiden, 1974. [ACH]

Daiber, Hans, ed. and tr. *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer überlieferung*. Wiesbaden, 1980; see Primary Sources, Aetius , Pseudo-Plutarch, Qusṭā b. Lūqā. [HL]

Dashtī, 'Alī. *Taṣwīrī az Nāṣir-i Khusraw*. Tehran, 1362 Sh./1983. [ACH]

Déroche, François. "Traductions", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 874-876. [AM]

Dieterici, Friedrich; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, partial ed. [AH]

Doerfer, Gerhard. *Türkish und mongolische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden, 1963-1975, 4vols. [CEB]

Eddé, Anne-Marie. "Tughtigin", in Alan V. Murray, ed., *The Crusades: An Encyclopedia*. Santa Barbara, CA, 2006, vol. 4, pp. 1204-1205. [CH]

Donohue, John J. *The Buwayhid Dynasty in Iraq 334/945-403/1012*. Leiden, 2003. [IH]

Edgar, Iain R. "The Dream Will Tell: Militant Muslim Dreaming in the Context of Traditional and Contemporary Islamic Dream Theory and Practice", *Dreaming*, 14 (2004), pp. 21-29. [DC]

– "The 'True Dream' in Contemporary Islamic/Jihadist Dreamwork: A Case Study of the Dreams of Taliban Leader Mullah Omar", *Contemporary South Asia*, 15 (2006), pp. 263-272. [DC]

Edmundson, Mark. *Literature against Philosophy, Plato to Derrida: A Defence of Poetry*. Cambridge, 1995. [ACH]

El-Azhari, Taef Kamal. *The Saljuqs of Syria during the Crusades 463-549 AH/1070-*

1154 AD. Berlin, 1997. [CH]

El-Bizri, Nader, ed. *The Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwān al-Ṣafā'and their Rasā'il. An Introduction*. Oxford, 2008. [AH]

El-Khachab, Yahya. *Nāṣir èḪosraw: son voyage, sa pensée religieuse, sa philosophie et sa poésie*. Cairo, 1940. [ACH] [HL]

Endress, Gerhard. "The Circle of al-Kindī", in Gerhard Endress and Remke Kruk, ed., *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden, 1997, pp. 43-76. [AH]

Enoki, Kazuo. "On the Nationality of the Hephtalites", *Memoirs of the Research Department of the Tokyo Bunko*, 18 (1959), pp. 1-58. [PC]

Esin, Emel."'And'. The Cup Rites in Inner-Asian and Turkish Art", in Oktay Aslanapa and Rudolf Naumann, ed., *Forchungen zur Kunst Asiens. In Memoriam Kurt Erdmann*. Istanbul, 1969, pp. 224-261. [CH]

– "Tös and Moncuk. Note on Turkish Flag-Pole Finials", Central Asiatic Journal, 16 (1972), pp. 14-36. [CH]

Van Ess, Joseph. "Ḍirār b. 'Amr und die 'Cahmīya': Biographie einer vergessenen Schule", *Der Islam*, 43 (1967), pp. 241- 279 and 44 (1968), pp. 1-70. [AH]

– *Die Erkenntnislehre des 'Aḍudaddīn al-Icī*. Wiesbaden, 1966. [HL]

– ed. *Frühe mu'tazilitische Häresiographie: zwei Werke des Nāšī' al-Akbar* (gest. 293H). Beirut, 1971. [PC]

– "Le Mi'rāğ et la vision de Dieu dans les premières speculations théologiques en Islam", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*. Louvain and Paris, 1996, pp. 27-56. [PC]

– Review of *Ash-Shāfiya (The Healer), an Ismā'īlī poem attributed to Shihāb ad-Dīn Abū Firās. Edited and translated with introduction and commentary by Sami Nassib Makarem*. Beirut, 1966, and of *Al-Qasīda al-Shāfiya. Texte arabe établi et annoté par Aref Tamer*. Beirut, 1967, in *Der Islam*, 46 (1970), pp. 92-95. [DS]

– *Theologie und Gesellschaft im 2 und 3 jahrhundert hidschra*. Berlin and New York, 1991-1997. [PC]

– "Tös and Moncuk. Note on Turkish Flag-Pole Finials", *Central Asiatic Journal*, 16 (1972), pp. 14-36. [CH]

– *Ungenützte texte zur Karrāmiyya*. Heidelberg, 1980. [AM]

Ethé, Hermann.*Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. Oxford, 1903-1937 (vol.2 rev. Edward Edwards). [HL]

– ed. and tr. "Auswahl aus Nāṣir Chusrau's Kaṣīden", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 36 (1882), pp. 478-508; see Primary Sources, Nāṣir-i Khusraw (attrib.) *Rawshanā'ī-nāma* [in verse]. [ACH]

Fackenheim, Emil L. "The Concept of Substance in the Philosophy of the Ikhwān al-Ṣafā' (Brethren of Purity)", *Medieval Studies*, 5 (1943), pp. 115-122. [AH]

Fahd, Toufic. "The Dream in Medieval Islamic Society", in Gustave von Grunebaum and Roger Caillois, ed., *The Dream and Human Society*. Berkeley and Los Angeles, 1966. [DC]

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York, 1983. [AH]

Farmer, Henry G. "Who was the Author of *Liber Introductorius in Artem Demonstrationis*?", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934), pp. 553-556. [AH]

Farrugia de Candia, J. "Monnaies fatimites du Musée du Bardo", *Revue tunisienne*, 27-28 (1936), pp. 333-372; 29 (1937), pp. 89-136. [HH]

Flügel, Gustav. "über Inhalt und Verfasser der Arabischen Encyklopädie Rasā'il Ikhwān aṣ-ṣafā",*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), pp. 1-43. [AH]

Frank, André Gunder. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. New York, 1967. [AN]

Frank, Richard. *Beings and their attributes*. Albany, NY, 1978. [AH]

– "The Divine Attributes According to the Teaching of Abū l-Hudhayl al- 'Allāf", *Museon*, 82 (1969), pp. 451-506. [AH]

Furūzānfar, Badī' al-Zamān. *Aḥādīth-i Mathnawī*. Tehran, 1982. [LL]

– *Sukhan wa sukhanwarān*. Tehran, 1369 Sh./1990. [ACH]

Fyzee, Asaf A.A. "Qadi an-Nu'man: The Fatimid Jurist and Author", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1934), pp. 1-32. [DS] [IP]

De Gayangos, Pascual, tr. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, Extracted from the Nafhu-j-tib min ghosni-l-andalusi-r-attib wa Tárikh Lisánu-d-din Ibni-l-Khattib*. London. 1840-1843; repr. London, 2002; see Primary Sources, al-Maqqarī. [AH]

Gleave, Robert. "The Akhbari-Usuli Dispute in *Tabaqat* Literature: An Analysis of the Biographies of Yusuf al-Bahrani and Muhammad Baqir al-Bihbihani", *Jusur*, 10 (1994), pp. 79-109. [RG]

– *Inevitable Doubt: Two Theories of Shī'ī Jurisprudence*. Leiden, 2000. [RG]

– "Ja'far al-Ṣādeq: ii, Teachings", *EIr*, vol. 14, pp. 351-356; see also Hamid Algar, "Ja'far al-Ṣādeq: iii, and Sufism." [HA]

– "Marrying Fāṭimid Women: Legal Theory and Substantive Law in Shī'ī Jurisprudence", *Islamic Law and Society*, 6 (1999), pp. 38-68. [RG]

– "Scriptural Sufism and Scriptural Anti-Sufism: Theology and Mysticism Amongst the Shī'ī Akhbāriyya", in Ayman Shihadeh, ed., *Sufism and Theology*. Edinburgh, 2007, pp. 158-176. [AN]

– "Two ClassicalShī'ī Theories of qaḍā'", in Gerard R. Hawting, Jawid A. Mojaddedi and Alexander Samely, ed., *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions in Memory of Norman Calder*. Oxford, 2000, pp. 105- 120. [RG]

– *Scripturalist Islam: The History and Doctrine of the Akhbārī Shī'ī School*. Leiden,

2007. [RG]

Glünz, Michael. "Poetic Tradition and Social Change: The Persian Qasida in Post-Mongol Iran", in Stefan Sperl and Christopher Shackle, ed., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. I: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden, 1995, pp. 183-204. [ACH]

Gnoli, Gherardo. *The Idea of Iran*. Rome, 1989. [AM]

De Goeje, Michael J. *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*. Leiden, 1886. [IH]

Golden, Peter B. *Khazar Studies. An Histoeico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*. Budapest, 1980. [CEB]

– "Khazar Turcic Ghulams in Caliphal Service. *Journal Asiatique*, 292 (2004), pp. 279-309. [CEB]

– "Khazar Turcic Ghulams in Caliphal Service. Onomastic Notes", Archivum Eurasiae Medii Aevi, 12 (2002-2003), pp. 15-27. [CEB]

– "Khazarica: Notes on Some Khazar Terms", *Turkic Languages*, 9 (2005), pp. 205-222. [CEB]

– "The Terminology of Slavery and Servitude in Medieval Turkic", in Devin DeWeese, ed., *Studies on Central Asian History in Honor of Yuri Bregel*. Bloomington, IN, 2001, pp. 27-56. [CEB]

Goldstein, Bernard R., tr. "A Treatise on Number Theory from a Tenth Century Arabic Source", *Cetaurus*, 10 (1964), pp 129-160; repr. In Nasr and Aminrazavi, ed., *An Anthology of Philosophy in Persia*, vol. 2, pp. 225-245; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 1. [AH]

Goldziher, Ignaz. "Die Shū'ūbijja", in Ignaz Goldziher, *Muhammenadische Studien*. Halle and der Saale, 1889-1890, vol. 1, pp. 147-176; English tr., "Shu'ubiyya", in Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, tr. C. M. Barber and Samuel M. Stern, ed. S. M. Stern. London, 1967-1971, vol. 1, pp. 157-165. [AM]

– "über die Benennung der'Ichwān aṣ-Ṣafā'", *Der Islam*, 1 (1910), pp. 22-26; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, vol. 2, pp. 122-126. [AH]

– *Vorlesungen über den Islam*. Heidelberg, 1910; tr. Andras and Ruth Hamori as *Introduction to Islamic Theology and Law*. Princeton, 1981. [LL]

Goodman, Lenn E. *Avicenna*. London and New York, 1992. [ACH]

– tr. *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*. Boston, MA, 1978; see Primary Sources,*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 22. [AH]

– and Richard McGregor, tr. *The Case of the Animals versus Man before the King of the Jinn* (Epistle 22). Oxford, 2010;see Primary Sources,*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 22. [AH]

Gordon, Colin, ed. and tr. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other*

Writings, 1972-1977. New York, 1980. [AN]
Gran, Peter. *The Islamic Roots of Capitalism*. Austin, TX, 1979. [AN]
Gril, Denis, tr. "Le terme du voyage", in Chodkiewicz, ed., *Les Illuminations de la Mecque*, pp. 322-347; English tr. as "The end of the Journey" in Chodkiewicz, ed., *The Meccan Revelations*, pp. 221-248 (tr. of chapters 73(partial), 161 and 420 of Ibn 'Arabi's *Futūḥāt*). See Primary Sources. [LL]
von Graunebaum, Gustave. "The Cultural Function of Dream as Illustrated by Classical Islam", in Gustave von Graunebaum and Roger Caillois, ed., *The Dream and Human Society*. Berkeley and Los Angeles, 1966, pp. 3-21. [DC]
– *Medieval Islam*. Chicago, 1946. [AN]
Guha, Ranajit, ed. *A Subaltern Studies Reader*. Minneapolis, 1997. [AN]
– and Gayatri C. Spivak, ed. *Selected Subaltern Studies*. New York, 1988. [AN]
Guyard, Stanislas, ed. and tr. "Fragments relatifs á la doctrine des Ismaélis", *Notices et extraits des manuscripts*, 22 (1874), pp. 177-428; also published separately, Paris, 1874. [AH] [DS]
Hajnal, István. "The Background Motives of the Qarmaṭī Policy in Baḥrayn", *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 8 (1994), pp. 9-31. [IH]
– "The Pseudo-Mahdī Intermezzo of the Qarāmiṭa in Baḥrayn", *The Arabist: Budapest Studies in Arabic*, 19-20 (1998), pp. 186- 201. [IH]
Halm, Heinz. "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īliyya", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 75-83. [OA] [DS]
– "Zur Datierung des ismā'īlitischen 'Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen' (*Kitāb al-Fatarāt wa'l-qirānāt al-'ašara*) HS Tübingen Ma VI 297", *Die Welt des Orients*, 8 (1975), pp. 91- 107. [DS]
– *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973-1074*. Munich, 2003. [OA] [IH]
– *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlīya: Ein Studie zur islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978. [OA] [M&W] [DS]
– *Das Reich des Mahdi. Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*. Munich, 1991; tr. Michael Bonner as *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Leiden, 1996. [IH]
– *Die Schia*. Darmstadt, 1988; English tr., *Shiism*. Edinburgh, 1991. [IP]
Hamdani, Abbas. "Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī and the Brethren of Purity", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1987), pp. 345-353. [AH]
– "The Arrangement of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* and the Problem of Interpolations", *Journal of Semitic Studies*, 29i (1984), pp. 97-110; rev. repr. In al-Bizri, ed. *The Epistles of the Brethren of Purity*, pp. 83-100. [AH]
– "A Critique of Paul Casanova's Dating of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 142- 152. [AH]
– "The Dā'ī Ḥatim Ibn Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596H/1199A.D) and his Book

Tuḥfat al-Qulūb", *Oriens*, 23- 24 (1970-1971), pp. 258-300. [DC]
- "Brethren of Purity, a Secret Society for the Establishment of the Fâtimid Caliphate: New Evidence for the Early Dating of their Encyclopaedia", in Marianne Barrucand, ed., *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 73-82. [AH]
- "An Early Fatimid Source on the Time and Authorship of *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", *Arabica*, 26i (1979), pp. 62-75. [AH]
- "The Relation between the Persian Authorship of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* and the Time of its Composition", in *A Festschrift Honoring Mohammed Mohammed Aman*, ed. Sha'ban A. Khalifa, Sayeda M. Rabie, and Elsayed E. Al-Nashshar. Alexandria, 2009, pp. 69-78. [AH]
- "Religious Tolerance in the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", in Y. Tzvi Langermann, ed. *Adaptations and Innovations: Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*. Leuven, 2007, pp. 137-142. [AH]
- "Shades of Shi'ism in the Tracts of the Brethren of Purity", in Peter Slater and Donald Wiebe, ed., *Traditions in Contact and Change*. Waterloo, Ontario, 1983, pp. 447- 460, 726- 728. [AH]
- "Time According to the Brethren of Purity", *Alif. Journal of Comparative Poetics*, 9 (1989), pp. 98-104. [AH]

al-Hamadânî, Ḥusayn F., with Ḥasan S. Maḥmūd al-Juhanī. *al-Ṣulayḥiyyūn wa'l-ḥaraka al-Fāṭimiyya fi'l-Yaman*. Cairo, 1955. [DC] [IP]
- "*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* in the Literature of the Ismâ'ilîṬaiybî Da'wat", *Der Islam*, 20 (1932), pp. 281-300; rev. in Ḥusayn F. al-Hamadânî. *Baḥath ta'rīkhī fi Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa 'aqā'id al-Ismā'iliyya fihā*. Bombay, 1935; both repr. In Sezgin et al.,*Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, vol. 2, 129-148; also, repr. Ma'dikarib al-Hamdānī (Ṣan'ā', n.d.). [AH]

Ḥasan, Ḥasan Ibrâhîm. *Ta'rīkh al-dawla al-Fāṭimiyya*. Cairo, 1958. [IP]

Haussig, Hans-Wilhelm. "Herkunft, Wesen und Schicksal der Hunnen", in Hans R. Roemer, ed., *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*. Berlin, 2000, pp. 256-281. [CH]

Heath, Peter. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā), with a translation of the Book of the Prophet Muḥammad's Ascent to heaven*. Philadelphia, 1992; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *Mi'rāj-Nāma*. [ACH]

Hill, Christopher. *A World Turned Upside Down*. New York, 1972. [AN]

al-Ḥilw, Salīm. *Ta'rīkh al-mūsīqā al-sharqiyya*. Beirut, 1974. [AH]

Hodgson, Marshall G.S. *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Nizārī Ismā'īlīs against the Islamic World*, The Hague, 1955; repr. New York, 1980. [JB] [HL]

– "The Ismā'īlī State", in The *Cambridge History of Iran*: Vol. 5, *The Saljuq and Mongol Periods*, ed. John A. Boyle, Cambridge, 1968, pp. 422-482. [OA]
– *The Venture of Islam*. Chicago, 1974. [OA]
Houtsma, Martijn Theodoor. *Ein turkisch- arabisches Glossar*. Leiden, 1894. [CEB]
Hunsberger, Alice C. "The Eloquent Soul: An Analysis of a Philosophical Poem by Nasir Khusraw", in Alice C. Hunsberger, ed., *Pearls of Persia: The Philosophical Poetry of Nāṣir-i Khusraw*. London, forthcoming. [ACH]
– *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*. London, 2003; Persian tr. Farīdūn Badra'ī, *La'l-i Badakhshān: taṣwīrī az shā'ir-i jahāngard wa filsūf-i Irānī*. Tehran, 1380 Sh./2001. [ACH]
Hunzai, Faquir Muhammad. Shimmering Light: An Anthology of Ismaili Poetry, introduced and ed. by Kutub Kassam. London, 1996. [HL]
Huseini [Ḥusaynī], Isḥāq Mūsā. *The Life and Works of Ibn Qutayba*. Beirut, 1950. [IP]
Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zīrides, Xe – XIIe siècles*. Paris, 1962. [HH]
Al-Imad, Leila S. *The Fatimid Vizierate, 969-1172*. Berlin, 1990. [DS]
Inostrancev [Inostrantsev], Konstantin A. *Iranian Influence on Moslem Literature, with supplementary Appendices from Arabic Sources*, tr. Gushtaspshah K. Nariman. Bombay, 1918. [AM]
Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismaili Literature*. London, 1933; 2nd amplified ed., *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963. [OA] [JB] [IP] [DS]
– ed. and tr. "An Ismaili Poem in Praise of Fidawis", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 14 (1938, pp. 63-72. [JB]
– ed. and tr. *Six Chapters or Shish Fasl also called Rawshana'i-nama*. See Primary Sources, Nāṣir Khusraw, *Rawshanā'i-nāma* [in prose]. [HL]
– "Tabaqāt of Anṣārī in the Old Language of Heart", *Journal of the Royal Asiatic Society* (1923), pp.1-34, 337-382. [AM]
– "Tombs of Some Persian Ismaili Imams", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, NS, 14 (1938), pp. 49-62. [OA]
– ed. *Two Early Ismaili Treatises: Haft-babi Baba Sayyid-na, and Matlubu'l-mu'minin by Tusi*. Bombay, 1933. [JB]
Ivry, Alfred L., ed. and tr. *Al-Kindi's Metaphysics: A translation of Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindi's Treatise "On First Philosophy" (Fī al-Falsafah al-ūlā)*. Albany, NY, 1974; see Primary Sources, al-Kindi. [AH]
Ja'faryān Rasūl, ed. *Mīrath-i Islāmi-yi Irān*. Qumm, 1374/1995. [AN]
Jafri, Syed Husain Mohammad. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam*. London, 1981. [HA]
Jahanbakhsh, Forough. "The Pīr-Murīd Relationship in the Thought of 'Ayn al-

Quḍāt Hamadānī", in Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī et al., ed., *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*. Tokyo, 1998, pp. 129-147. [HL]

Jahanpour, Farhang. "Western Encounters with Persian Sufi Literature", in Leonard Lewisohn and David Morgan, ed., *The Heritage of Sufism. Vol. 3: Late Classical Persianate Sufism (1501-17500. The Safavid and Mughal period.* Oxford, 1999, pp. 28-62. [LL]

Jalālī Nā'īnī, S. Muḥammad Riḍā. *Sharḥ-i ḥāl wa āthār-i Ḥujjat al-Ḥaqq Abu'l-Fatḥ Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad Shahrastānī, bih inḍamam-i Majlis-i maktūb-iShahrastānī*. Tehran, 1343 Sh./1964. [LL]

al-Jindī, 'Abd al-Ḥamīd. *Ibn Qutayba: al-'ālim, al-nāqid, al-adīb*. Cairo, 1963. [IP]

Jomier, Jacques. *Dieu et l'homme dans le Coran. L'aspect religieux de la nature humaine joint á l'obéissance au Prophète de l'islam*. Paris, 1996. [AM]

– and Régis Morelon. "In memoriam Serge de Laugier de Beaurecueil, O.P. (1917-2005)", in *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 27 (2008), pp. 7-14 (includes Beaurecueil's complete bibliography). [AM]

Jung, Carl Gustav. "Concerning Rebirth", in Jenny Yates, ed., *Jung on Death and Immortality*. Princeton, 1999, pp. 36-67. [LL]

Juwaynī, 'Azīz Allāh. "'Ulûm wa riyāḍī dar kutub-inaẓm wa nathr-i Nāṣir-i Khusraw", in *Nāma-yi ma'nā*, ed. Bihrūz Imānī. Tehran, 1383 Sh./2004, pp. 355-363.[ACH]

Kahana-Smilansky, Hagar. "Self-Reflection and Conversion in Medieval Muslim Autobiographical Dreams", in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 99-130. [DC]

Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh, 2007. [HL]

Karīmī Zanjānī Aṣl, Muḥammad. "Falsafa-yi sīnawī wa Farhang-i Irān dar qarn-i Ismā'īlī", in MuḥammadKarīmī Zanjānī Aṣl, ed. *Ibn Sīnā wa junbish-hā-yi bāṭinī*, Tehran, 1383 Sh./2004, pp. 19-48. [AM]

Keeler, Annabel. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*. Oxford, 2006. [AM] [LL]

Kemal, Salim. *The Philosophical Poetics of Alfarabi, Avicenna and Averroës: The Aristotelian Reception*. London and New York, 2003. [ACH]

Kennedy, Hugh. *The Prophet and the Age of Caliphates*. London, 1989. [IH]

Keyvani, Mehdi. *Artisans and Guild Life in the Later Safavid Period*. Berlin, 1992. [AN]

Khalaf, Roula and Najmeh Bozorgmehr. "Qom Highlights Iran Power Battle", *The Financial Times*. 8 March 2008. http://www.ft.com/cms/s/0/067fa5c4-ecb3-11dc-86be-oooo779fd2ac.html. [DC]

Khāliqī Muṭlaq, Jalāl. "Irān dar guzashat-i rūzigārān", *Irān Shināsī*, 4, no. 2(1371

Sh./1993), pp. 199-215, and no. 4 (1371 Sh./1993), pp. 655-671. [AM]

Kholeif, Fathalla. *Avicenna on Psychology: A Study of His Poem on the Soul (al-Qaṣīda al-'Ayniyya).* Beirut, 1974; see Primary Sources, Ibn Sīnā, *al-Qaṣīda al-'ayniyya.* [ACH]

Kikuchi, Tatsuya. "Some Problems in D. De Smet's Understanding of the Development of Ismā'ilism: A Re-examination of the Fallen Existent in al-Kirmānī's Cosmology",*Orient: Report of the Society for Near Eastern Studies in Japan*, 34 (1999), pp. 106-120. [DS]

Kinberg, Leah. "The Legitimization of the Madhāhib Through Dreams", *Arabica*, 32 (1985), pp. 47-79. [DC]

Kochnev, Boris. "Les monnaies de Muqanna'", *Studia Iranica*, 30 (2001), pp. 143-150. [PC]

Kohlberg, Etan. "Aspects of Akhbārī Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", in Nehemia Levtzion and John O. Voll, ed., *Eighteenth- Century Renewal and Reform in Islam*. Syracuse, NY, 1987, pp. 133-155. [RG]

– "Baḥrānī, Yūsof", *EIr*, vol.3, pp. 529- 530. [RG]

– "Barā'a", *EIr*, vol. 3, pp. 738- 739. [HA]

– "Barā'a in Shī'ī Doctrine", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7 (1986), pp 139- 175. [HA]

– "The Term 'Rāfiḍa' in Imāmī Shī'ī Usage", *Journal of the American Oriental Society*, 99 (1979), pp. 677-679. [HA]

Köse, Saffet. "Muhammed Ebû Zehre", *Türkiye Diyanet Vakfi Islam Ansiklopedisi*, vol. 30, pp. 519-522. [HA]

Kraemer, Joel. Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle. Leiden, 1986. [PC] [ACH]

Kraus, Paul and Richard Walzer, ed. *Plato Arabus. Vol. 1: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta.* London, 1951; see Primary Sources, Galen. [AH]

Lamoreaux, John C. "An Early Muslim Autobiographical Dream Narrative: Abū Ja'far al-Qāyinī and his Dream of the Prophet Muḥammad" in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 78-98. [DC]

– The early Muslim Tradition of Dream Interpretation. New York, 2002. [DC]

Landolt, Hermann. "Abu'l-Ḥasan Ḳaraqānī", *EIr*, vol. 1, pp. 305-306. [HL]

– "'Ayn al-Quḍāt al-Hamadhānī. [part I]: Life and Work", *EI3*. [HL]

– "Khwaja Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (597/1201-672/1274), Ismā'ilism and Ishrāqī Philosophy", in Nasrollah Pourjavady and Živa Vesel, ed., *Naṣīr al-Dīn Ṭūsī: philosophe et savant du XIII^e^siècle.* Tehran, 2000, pp. 13-30; repr. In Hermann Landolt, *Recherches en spiritualité iranienne.* Recueil d'articles. Tehran, 2005, pp. 3-23. [M&W]

– Samira Sheikh and Kutub Kassam, ed., *An Anthology of Ismaili Literature: A*

Shi'i Vision of Islam. London, 2008. [JB] [HL]
Lane, Edward. *Arabic-English Lexicon*. Cambridge, 1984. [IP]
Latin American Subaltern Studies Group. "Founding Statement", Boundary 2, 20 (1993), pp. 110-121. Also available at: http://digitalunion.osu.edu/r2/summer06/herbert/index.html. [AN]
Lawrence, Bruce, tr. *Sharastānī on the Indian Religions*. The Hague, 1976; see Primary Sources, Sharastânî, *K. al-Milal* (section on *'Ārā' al-Hind'*). [LL]
Lazard, Gilbert. *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*. Paris, 1963. [AM]
– *La formation de la langue persane*. Louvain and Paris, 1995. [AM]
– *Les premiers poètes persans (IXᵉ- Xᵉ siècles): fragments rassemblées*, édités et traduits. Tehran and Paris, 1964. [AM] [ACH]
Lazarus-Yafeh, Hava. "Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity", *Harvard Theological Review*, 89 (1996), pp. 61-84. [PC]
Le Tourneau, Roger. "La révolte d'Abû Yazīd au Xme siècle", *Les cahiers de Tunisie*, 1 (1953), pp. 103-125. [HH]
Lecomte, Gérard. *Ibn Qutayba (d. 276/889): l'homme, son oeuvre, ses idées*. Damascus, 1965. [IP]
Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. New York, 1958. [AN]
Lerner, Ralf, tr. *Averroes on Plato's Republic*. Ithaca and London, 1974; see Primary Sources, Ibn Rushd. [AH]
Lev, Yaacov. "The Fatimid Vizier Ya'qub Ibn Killis and the Beginning of the Fatimid Administration in Egypt", *Der Islam*, 58 (1981, pp. 237-249. [DS]
Levonian, Lootfy. "The Ikhwān al-Ṣafā' and Christ", *Muslim World*, 35 (1945), pp. 27-31; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā*, vol. 2, pp.237-241. [AH]
Lewis, Bernard. The Origins of Ismā'ilism: A Study of the Historical Background of the Fāṭimid Caliphate. Cambridge, 1940. [OA]
Lewis, Franklin. "Persian Literature and the Qur'ān", in *EQ*, vol. 4, pp. 55-66. [AM]
Lewisohn, Leonard. *Beyond Faith and Infidelity: The Sufi Poetry and Teachings of Maḥmūd Shabistarī*. Richmond, 1995. [HL]
Ludden, David. *Reading Subaltern Studies*. New Delhi, 2001. [AN]
Lyons, Malcolm C. and David E. P. Jackson. *Saladin. The Politics of the Holy War*. Cambridge, 1982. [CH]
Ma'ārif, Majīd. *Pazhūhishī dar tārīkh-iḥadīth-i Shī'a*. Tehran, 1374 Sh./1995. [HA]
Al-Madanī, Muḥammad Muḥammad. "Ḥawl Ahdāf al-Majalla", *Risālat al-Taqrīb*, vol. 1i (Ramaḍān 1413/ Feb.- Mar. 1993), pp. 5-7. [HA]

Madelung, Wilferd. "Fatimiden und Baḥrainqarmaṭen", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88; slightly rev. tr., "The Fatimids and the Qarmaṭīs of Baḥrayn", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 21-73. [OA] [IH] [M&W]
– "Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre", *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135. [OA] [DS]
– "The Sources of Ismā'īlī Law", *Journal of Near Eastern Studies*, 35i (1976), pp. 29-40. [HH] [IP]
– "The Shiite and the Khārijite Contribution to Pre-Ash'arite *Kalām*", in Parviz Morewedge, ed., *Islamic Philosophical Theology*. Albany, NY, 1979, pp. 120-139. [AH]
– "Frühe Mu'tazilitische Häresiographie: das Kitāb al-uṣūl des Ǧa'far b. Ḥarb?", *Der Islam*, 57 (1980), pp. 220-236; repr. In his *Religious Schools and Sects*, article VI. [PC]
– *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. London, 1985. [PC]
– *Religious Trends in Early Islamic Iran*. Albany, NY, 1988. [PC] [IH]
– "A Treatise on the Imamate of the Fatimid Caliph al-Manṣūr bi-Allāh", in Chase F. Robinson, ed., *Texts, Documents and Artefacts: Islamic Studies in Honour of D.S. Richards*. Leiden, 2003, pp. 69-77. [HH]
– "Ḳarmaṭī", *EI2*, vol. 4, pp. 660-665. [AH] [OA]
– "Khaṭṭābiyya", *EI2*, vol. 4, pp. 1132-1133. [OA]
– "'Abdān", *EI3*, vol. 1, pp. 23-24. [M&W]
– and Paul E. Walker, ed. and tr. *The Advent of the Fatimids*; see Primary Sources, Ibn al-Haytham. [DS]
Mahdawī, Yaḥyā. "Tafsīr-i ma'rūf bih Sūrābādī", *Majalla-yi Dānishkada-yi adabiyyāt*, 12, no. 52 (1345 Sh./1967), pp. 112-122. [AM]
Maḥjūb, Muḥammad Ja'far. "Az faḍā'il wa manāqib-khwāni tā rawḍa-khwānī", *Iran Nameh*, 2iii (1984), pp. 402-431. [HA]
Malāyirī,MuḥammadMuḥammadī. "Chigūnigī-yi intiqāl-i zabān-i fārsī az 'aṣr-i Sāsānī bih dawrān-i ba'd az Islām", *Hastī* (winter 1371 Sh./1992), pp. 12-32. [AM]
– *Farhang-i Irānī-yi pīsh az Islām wa āthār-iān dar tamaddun-i Islāmī wa adabiyyāt-i 'Arabī*. Tehran, 1354 Sh./1976. [AM]
– Tārīkh wa Farhang-i Irān dar dawrān-i intiqāl az 'aṣr-i Sāsānī bih 'aṣr-i Islāmī. Tehran, 1372 Sh./1993. [AM]
– *al-Tarjama wa'l-naql 'ani'l-fārisiyya fi'l-qurūn al-Islāmiyya al-ūlā*. Beirut, 1964. [AM]
Marcotte, Roxanne D. "Preliminary Notes on the Life and Work of Abū al-'Abbās al-Lawkarī (d. ca. 517/1123)", *Anaquel de estudios árabes*, 17 (2006), pp. 133-157. [ACH]

Marlow, Louise, ed. *Dreaming Across Boundaries: The Interpretation of Dreams in Islamic Lands*. Cambridge, MA, 2008. [DC]

Marquet, Yves. "Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-Safa", *Revue des études islamiques*, 30 (1962), pp 49-142. [AH]

– *Laphilosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophies. Jābir ibn Ḥayyān et les 'Frères de la Pureté'*. Paris, 1988. [DS]

– "Iḫwān al-Ṣafā', ismaïliens et qarmaṭes", *Arabica*, 24 (1977), pp. 233- 257. [AH]

– "910 en Ifriqiyā; un épitre des Iḫwān aṣ-Ṣafā", *Bulletin d'études orientales*, 30 (1978), pp. 61-73. [AH]

– "Le Qāḍī Nu'mān à propos des heptades d'imāms", *Arabica*, 25 (1978), pp. 225-232. [DS]

– "Les Iḫwān aṣ-Ṣafā' et l'ismailisme", in *Convegno sugli Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, Accademia Nazionale dei Lincei. Rome, 1981, pp.69-96. [DS]

– "Les Iḫwān aṣ-Ṣafā' et le christianisme",in *Islamochristiana*, 8 (1982), pp. 129-158. [AH]

– "Quelques remarques à propos de Kosmologie und Heilsleher der frühen Ismā'īlīya de Heinz Halm", *Studia Islamica*, 55 (1982), pp. 115-135. [DS]

– *Poésieésotérique ismaïlienne. La Tā'iyya de 'Āmir b. 'Āmir al-Baṣrī*. Paris, 1985. [DS]

– "La pensée philosophiques et religieuse du Qāḍī al-Nu'mān à travers la *Risāla Mudhhiba*", *Bulletin d'études orientales*, 39-40 (1987-1988), pp. 141-181. [DS]

– *La Philosophie des Iḫwān al-Ṣafā'*. Algiers, [1975]; rev. ed. Paris and Milan, 1999. [AH]

– *Les "Frères de la pureté", pythagoriciens de l'Islam. La marque du pythagorisme dans la redaction des* Épitres des Iḫwān aṣ-Ṣafā'. Paris and Milan, 2006. [AH]

al-Marwazī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Naṣr.*Ikhtilāf al-fuqahā'*, ed. Muḥammad Ṭāhir Ḥakīm. Riyadh, 2000. [IP]

Massignon, Louis. *Essai sur les origins de la lexique technique de la mystique Musulmane*. Paris, 1922, 3rd rev. ed., 1968; tr. Benjamin Clark as *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*.Notre Dame, IN, 1997. [LL]

– *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique de l'islam execute à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse*. Paris, 1975; tr. Herbert Mason as *The Passion of al-Ḥallāj: Mystic and Martyr of Islam*. Princeton, 1982. [LL]

Matīnī, Jalāl. "Irān dar dawrān-i Islāmī", *Irān Shināsī*, 4, no. 2 (1371 Sh./1993), pp. 236- 243 and 255-265; no. 4 (1371 Sh./1993), pp. 692-706, and 5, no. 2 (1372 Sh./1994), pp. 307-327. [AM]

– "Nāṣir-i Khusraw wa madīḥa sarā'ī", *Majalla-yi dānishkada-yi adabiyyāt wa 'ulūm-i insānī*, 10, ii (1353 Sh./1974); repr. In *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*,

pp. 465-492. [HL]

Matthee, Rudi. "The Career of Mohammed Beg, Grand Vizier of Shah Abbas II (r. 1642-1666)", *Iranian Studies*, 24 (1991), pp. 17-36. [AN]

– *The Politics of Trade in Safavid Iran: Silk for Silver 1600-1730*. Cambridge, 1999. [AN]

McCabe, Ina. *The Shah's Silk for Europe's Silver*. Atlanta, GA, 1999. [AN]

McCann, Eleanor. "Oxymora in Spanish Mystics and English Metaphysical Writers", *Comparative Literature*, 13 (1961), pp. 16-25. [LL]

McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*. Beirut, 1978. [HA]

McGregor, J. F. et al. "Fear, Myth and Furore: Reappraising the 'Ranters'", *Past and Present*, 140 (1993), pp. 155-194. [AN]

Meier, Fritz. "Qušayrīs *Tartib as-Sulūk*", *Oriens*, 16 (1963), pp. 1-39; tr. as "Qušayrīs Tartib as-Sulūk", in Meier, *Essays*, pp. 93-133. [HL]

– "Ḫurāsān und das ende der klassischen ṣūfik", in *Atti del convegno internazionale sul tema: La Persia nel medioevo (Roma, 31 marzo – 5 aprile 1970)*. Rome, 1971, pp. 545-570; tr. as "Khurāsān and the End of Classical Sufism", in Meier, *Essays*, pp. 189-219. [HL]

– *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, tr. John O'Kane with editorial assistance by Bernd Radtke. Leiden, 1999. [HL]

Meisami, Julie Scott. "Poetic Microcosms: The Persian Qasida to the End of the Twelfth Century", in Stefan Sperl and Christopher Shackle, ed., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa. 1: Classical Traditions and Modern Meanings*. Leiden, 1995, pp. 137-182. [ACH]

– "Symbolic Structure in a Poem by Nāṣir-i Khusrau", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies*, 31 (1993), pp. 103-117; Partial repr. As "That Which is Best", in Landolt et al., ed., *An Anthology of Ismaili Literature*, pp. 271-275. [HL]

Melville, Charles. "From Adam to Abqa: Qāḍī Baiḍāwī's Rearrangement of History", *Studia Iranica*, 30, i (2001), pp. 67-86 and 36, i (2007), pp. 7-64. [HL]

Mihrīzī, Mahdī and 'Alī Ṣadrā'ī Khu'ī, ed., *Mīrāth-i ḥadīth-i Shī'a*; see Primary Sources. [IP]

Mīnuwī, Mujtabā and Mahdī Muḥaqqiq. *Sharḥ-i buzurg-i Dīwān-i Nāṣir-i Khusraw*. Tehran, 1386 Sh./2007. [ACH]

Mitha, Farouk. *Al-Ghazālī and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. London, 2001. [HL]

Modarressi, Hossein. *An Introduction to Shī'ī Law: A Bibliographical Study*. London, 1984. [RG]

Monnot, Guy. "L'écho Musulman aux religions d'Iran", *Islamochristiana*,

3(1977), pp. 85-98. [AM]

– "L'islam et l'humanité", in Marie Thérèse Urvoy, ed., *en homage au père Jacques Jomier*, o.p. Paris, 2002. [AM]

– *Islam et religions*. Paris, 1986. [AM]

Moravcsik, Gyula. *Byzantinoturcica. I. Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, II. Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen*. Berlin, 1958, 2 vols.; 3rd repr., Leiden, 1983. [CEB]

Morton, Arthur L. *The World of the Ranters: Religious Radicalism in the English Revolution*. London, 1970. [AN]

Mouton, Jean- Michel. *Damas et sa principauté sous les Saljoukides et les Bourides (1076-1154): vie Politique et religieuse*. Cairo, 1994. [CH]

Muḥaqqiq, Mahdī. "*Chihra-yi dīnī wa madhhabyi Nāṣir-i Khusraw dar Dīwān*", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 493-519. [HL]

– *Filsūf-i Rayy*. Tehran, 1349 Sh./1970. [HL]

Munzawī, 'Alīnaqī. "Irān dūstī dar sada-yi siwwum wa chahārum-i hijrī", in Yaḥyā Mahdawī and Iraj Afshār, ed., *Haftād maqāla. Yād nāma-yi duktur Ghulām Ḥusayn Yūsufī*. Tehran, 1371 Sh./ 1992, vol. 2, pp. 727-760. [AM]

Musalmāniyān Qubādiyānī, Raḥīm. *Para-yi Samarqand*. Tehran, 1378/1999. [ACH]

Mu'tamar al-imām Ja'far al-Ṣādiq wa'l-madhāhib al-Islamiyya. Beirut, 1417/1997 (Proceedings of the conference on Ja'far al-Ṣādiq and the various schools of Islamic Jurisprudence organized by the Cultural Affairs Counsellor of the Iranian Embassy, Beirut, 9-10 October 1996). [HA]

Nagy, Albino, ed. "Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis, collectus a Mahometh discipulo Alquindi philosophi", in Albino Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī*. Müsnter, 1897, pp. 41-64; tr. John Longeway,"Introduction to the Art of Demonstration by al-Kindi" (typescript in the Department of Philosophy, Oklahoma State University, n.d.); also available online: http://homepages.uwp.edu/longeway/A1%20Kindi.htm (see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, epistle 14). [AH]

Naji, 'Abd al-Jabbār. "Trade Relations between Bahrain and Iraq in the Middle Ages", in Shaykh 'Abd Allāh ibn Khālid al-Khalīfa and Michael Rice, ed., *Bahrain Through the Ages: The History*. London, 1993, pp. 423-443. [IH]

al-Najm, 'Abd al-Raḥmān. *al-Baḥrayn fiṣadr al-Islām*. Baghdad, 1973. [IH]

Nash, Gary B. *The Unknown American Revolution*. New York, 2005; London, 2006. [AN]

Nashshār, 'Alī. *Nash'at al-fikr al-falsafī fi'l-Islām*. Cairo, 1977. [IH]

Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. Boston, 1975. [LL]

– *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and*

Methods used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī and Ibn Sīnā. Cambridge, MA, 1964; 2nd rev. ed., London, 1978; 3rd rev. ed., Albany, NY, 1993. [AH]

– and Mehdi Aminrazavi, ed. *An Anthology of Philosophy in Persia.* Oxford, 1999-2001. [AH]

Nauwerck, Karl. *Notiz über das arabische Buch: Tuḥfat Ikhwān al-Ṣafā', d.h. gabe der aufrichtigen Freunde nebts Proben desselben, arabisch und deutsch.* Berlin, 1837; repr. In Sezgin et al., *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā',* vol. 1, pp.35-192. [AH]

Nāzim, Muḥammad. The Life and Times of Sultān Maḥmūd of Ghazna. Cambridge, 1931. [CEB]

Netton, Ian R. *Allāh Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology.* Richmond, Surrey, 1994. [DS]

– *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity.* London, 1982; 2nd ed., Edinburgh, 1991; repr. London, 2002. [AH]

– "Theophany as Paradox: Ibn al-'Arabī's Account of al-Khaḍir in his Fuṣūṣ al-Ḥikam", *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,* 11 (1992), pp. 11-22. [LL]

Newman, Andrew J. "Clerical Perceptions of Sufi Practices in Late Seventeenth-Century Persia: Arguments Over the Permissibility of Singing (Ghinā')", in Leonard Lewisohn and David Morgan, ed., *The Heritage of Sufism, vol. III: Late Classical Persianate Sufism: the Safavid and Mughal Period (1501-1750).* Oxford, 1999, pp. 135-164. [AN]

– "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance: Friday Prayer as Politics in the Safavid Period", in Linda Walbridge, ed., *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid.* New York, 2001, pp. 34-52. [AN]

– *The Formative Period of Twelver Shi'ism: Hadīth as Discourse Between Qum and Baghdad.* Richmond, Surrey, 2000. [AN]

– "The Nature of the Akhbārī/Uṣūlī Dispute in Late Ṣafawid Iran. Part I: 'Abdallāh al-Samāhījī's 'Munyat al-Mumārisīn'", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 55 (1992), pp. 22-51; part 2: "The Conflict Reassessed",*Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 55 (1992), pp. 250-261.[RG]

– *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire.* London, 2006. [AN]

– "Sufism and Anti-Sufism in Safavid Iran: The Authorship of the Hadiqat al-Shi'a Revisited", *Iran: Journal of the British Institute of Persian Studies,* 37 (1999), pp. 95-108. [AN]

Nicholson, Reynold A. *A Literary History of the Arabs.* Cambridge, 1953. [IP]

Ni'ma, 'Abd Allāh. *Hishām b. al-Ḥakam: rā'id al-ḥaraka al-kalāmiyya fi'l-Islām wa ustādh al-qarn al-thānī fi'l-kalām wa'l-munāẓara.* Beirut, 1985. [AH]

Niyozov, Sarfaroz and Ramazon Nazariev, ed., *Nasir Khusraw: Yesterday, Today,*

Tomorrow. Khujand, Tajikistan, 2005. [ACH]

Nöldeke, Theodor. *Das iranische Nationalepos*. 2nd ed., Berlin and Leipzig, 1920. [AM]

Ormsby, Eric. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of all Possible Worlds"*. Princeton, NJ, 1984. [LL]

Pellat, Charles. "al-Ǧāḥiẓ: les nations civilisées et les croyances religieuses", *Journal Asiatique*, 255 (1967), pp. 65- 105; see Primary Sources, al-Jāḥiẓ's *Kitāb al-Akhbār*. [AM]

Peter, Prince of Greece and Denmark. *A Study of Polyandry*. The Hague, 1968. [PC]

Pines, Shlomo. "Some Problems of Islamic Philosophy", *Islamic Culture*, 11, i (1937), pp. 66-80. [AH]

Pingree, David E. *The Thousands of Abū Ma'shar*. London, 1968. [AH]

Poonawala, Ismail K. "Al-Qāḍī al-Nu'mān's Works and the Sources", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 36 (1973), pp. 109-115. [DS]

– "A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nu'mān's *madhhab*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp. 572-579. [IP]

– *Bibliography of Ismaili Literature*. Malibu, CA, 1977. [OA] [DS] [HH] [HL] [IP] [M&W]

– " al-Qāḍī al-Nu'mān and Ismaili Jurisprudence", in Daftary, ed., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, pp. 117-143. [IP]

– "The Qur'ān in the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā", in Anthony H. Johns, ed., *International Congress for the Study of the Qur'an, Australian National University, Canberra, 8-13 May 1980*. Canberra, [1980], pp. 51- 67. [AH]

– "Humanism in Ismaili Thought: The Case of the *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā*". Paper presented at the 18th Giorgio Levi della Vida Conference held at the University of California, Los Angeles (10-12 May 2007) on the subject of "Universality in Islamic Thought" (to be published in the Conference Proceedings). [AH]

– Review of al-Qāḍī al-Nu'man's *Sharḥ al-akhbār fī faḍā'il al-a'imma al-aṭhār*, ed. Muḥammad al-Ḥusaynī al-Jalālī, in *Journal of the American Oriental Society*, 118 (1998), pp. 102- 104. [IP]

Pound, Ezra. *ABC of Reading*. London, 1951; repr. 1979. [ACH]

Pourjavady, Nasrollah. "Ḥikmat-i dīnī wa taqaddus-i zabān-i Fārsī", in Nasrollah Pourjavady, *Būy-i jān. Maqālahā'ī dar bāra-yi shi'r-i 'irfānī-yi fārsī*. Tehran, 1372 Sh./1993, pp. 1-37. [AM]

Pulleybank, Edwin G. "The Hsiung-nu", in Hans R. Roemer, ed., *History of the Turkic Peoples in the Pre-Islamic Period*. Berlin, 2000, pp. 52-75. [CH]

Quinn, Sholeh A. "The Dreams of Shaykh Safi al-Din and the Safavid Historical Writing", *Iranian Studies*, 29 (1996), pp. 127-147. [DC]

– "The Dreams of Shaykh Ṣafi al-Dīn in Late Safavid Historical Chronicles", in

Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 221-234. [DC]
Rabinow, Paul, ed. *Foucault Reader*. New York, 1984. [AN]
Radtke, Bernd."Syrisch: Die Sprache der Engel, der Geister und der Erleuchteten. Einige Stücke aus dem *Ibīrz* des Aḥmad b. al-Mubārak al-Lamaṭī", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 32 (2006), pp. 472-502. [AM]
Rafī'ī, 'Alī. "Tawallā wa Tabarrā", in *Dā'irat al-ma'ārif-i tashayyu'*, ed. Aḥmad Ṣadr Ḥāj-Sayyid-Jawādī et al. Tehran, 1375 Sh.-/1996-, vol. 5, pp.157-158. [HA]
Raḥmatī, Muḥammad Kāẓim. *Mīrāth-iḥadīth-i Shī'a*. ed. Mahdī Mihrīzī and 'Alī Ṣadrāyī Khu'ī. Qumm, 2003. [IP]
Rā'ī, Qiyām al-Dīn. "Lughāt-i Turkī, Mughūlī, wa Chīnī dar Tārīkh-i Bayhaqī", in *Yad-nāma-yi Abu'lFadl-i Bayhaqī*. Mashhad, 1350l1971, pp. 182-198. [CEB]
Raine, Kathleen. *Defending Ancient Springs*. Suffolk, 1985. [LL]
Rajā'ī, Aḥmad 'Alī. *Pulī miyān-i Shi'r-ihijā'ī wa 'arūd-i Fārsī dar qurūn-i Awwal-i hijrī: tarjuma-yi āhangīn az juz'ī Qur'ān-i majīd*. Tehran, 1353 Sh./1974. [AM]
Rásony, Lászlo and Imre Baski. *Onomasticon Turcicum, Turkic Personal Names as collected by Lászlo Rásony*. Bloomington, IN, 2007, 2 vols; see also Baski, *A Preliminary Index*. [CEB] [CH]
Rawâqī, 'Alī. *Qur'ān-i mutarjam-i quds: kuhantarīn bargardān-i Qur'ān bih Fārsī*. Tehran, 1362 Sh./1984. [AM]
Redhouse, James. *Redhouse sözlügü*. Istanbul, 1968. [CH]
Roux, Jean Paul. *Études d'iconographie islamique: quelques objets numineux des Turcs et des Mongols*. Leuven, 1982. [CH]
Rekaya, Mohamed. "Mise au point sur Théophobe et l'alliance de Bàbek avec Théophile", *Byzantion*, 44 (1974),pp. 41-67. [PC]
Rescher, Nicholas. *The Development of Arabic Logic*. Pittsburgh, 1964. [ACH]
Rizvi, Saiyid Athar Abbas. *Shāh 'Abd al-'Azīz Puritanism, Sectarian Politics and Jihād*. Canberra, 1982. [HA]
Rosenthal, Erwin I. J., ed. and tr. *Averroes'* Commentary on *Plato's* Republic. Cambridge, 1956; repr. With corrections in 1966 and 1969; see Primary Sources, Ibn Rushd. [AH]
Rosenthal, Franz. *Aḥmad b. aṭ-Ṭayyib al-Saraḥsī*. New Haven, CT, 1943. [AH]
– *Die aramaistische Forschungseit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*. Leiden, 1964. [AM]
Rosser, John. "'Theophilus' Khurramite Policy and its Finale: The Revolt of Theophobus' Persian Troops in 838", *Byzantina* (1974), pp. 263-271.[PC]
Rostow, Walt. *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge, 1960. [AN] Roux, Jean Paul. Études d'iconographie islamique: quelques objets numineux des Turcs et des Mongols. Leuven, 1982. [CH]
Rowson, Everett K. "The Philosopher as Littérateur: Al-Tawḥīdī and

His Predecessors", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, 6 (1990), pp. 50-92. [ACH]

Rudé, George. *The Crowd in History, 1730-1848*. New York, 1964. [AN]

Runciman, Steven. *A History of the Crusades*. Cambridge, 1954. [CH]

Sādāt Nāṣirī, Ḥasan and Manūchihr Dānishpazhūh. *Hizār sāl tasfīr-i Fārsī*. Tehran, 1369 Sh./1990. [AM]

Sadighi, Gholam Hossein. *Les mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècle de l'hégire*. Paris, 1938; Persian tr. as *Junbishhā-yi dīnī-yi Irānī dar qarnhā-yi duwwum wa siwwum-i hijra*.Tehran, 1372/1993. [PC]

Sadowski, Yahya. "The New Orientalism and the Democracy Debate", *Middle East Report*, 83 (1993), pp. 14-21 and p. 40, repr. In Joel Beinin and Joe Stork ed., *Political Islam: Essays From Middle East Report*. Berkeley, 1997, pp. 33-50. [AN]

Al-Ṣāliḥ, Ṣubḥī. *'Ulūm al-ḥadīth wa muṣṭalaḥuhu: 'arḍ wa dirāsa*. Damascus, 1378/1959. [HA]

Sauvaget, Jean. "Noms et surnoms de Mamelouks", *Journal Asiatique*, 238 (1950), pp. 31-58. [CH]

Scanlon, George T. "Leadership in the Qarmaṭian Sect", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, 59 (1960), pp. 29-48. [IH]

Schimmel, Annemarie. *Make a Shield from Wisdom: Selected Verses from Nāṣir-i Khusraw's Dīvān*. London, 1993; 2nd ed., London, 2003. [HL]

– *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC, 1975. [LL]

Schmitdke, Sabine. "The ijāza from 'Abd Allāh b. Ṣāliḥ al-Samāhījī to Nāṣir al-Jārūdī al-Qaṭīfī: A Source for the Twelver Shi'i Scholarly Tradition of Baḥrayn", in F. Daftary and J. Meri, ed., *Culture and Memory*, pp. 64-85. [RG]

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Leiden, 1967- . [DS]

– ed. *Ḥunain b. Isḥāq (d. 260/873): Texts and Studies*. Frankfurt am Main, 1999. [AH]

– et al., ed. *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā' wa-Khullān al-Wafā' (2nd half 4th/10th cent.): Texts and Studies*. Frankfurt am Main, 1999. [AH]

Shaban, Muhammad Abdulhayy. *Islamic History A.D 750-1055 (A.H 132-488): A New Interpretation*. Cambridge, 1976. [IH]

Shahīdī, Sayyid Ja'far. "Afkār wa 'aqā'id-ikalāmī-yi Nāṣir-i Khusraw", in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw*, pp. 316-340. [ACH]

Shaked, Shaul. *From Zoroastrian Iran to Islam*. Aldershot, 1995. [AM]

Shakir, Mohammed. "*Sīrat al-Malik al-Mukarram*: An Edition and a Study", Unpublished Ph.D. Thesis, School of Oriental and African Studies, University of London, 1999. [DC]

Shiblī Nu'mānī Hindī, Muḥammad. *Shi'r al-'ajam*. Lahore, 1908-1918; Persian tr. Muḥammad Taqī Fakhr Dā'ī Gīlānī as *Shi'r al-'ajam, yā tārīkh-i Shi'r wa*

adabiyyāt-i Irān. Tehran, 1363 Sh./1984. [ACH]

Shiloah, Amnon, tr. *The Epistle on Music of the Ikhwân al-Safâ', Baghdad, 10th Century*. Tel Aviv, 1978; repr. In Amnon Shiloah, *The Dimensions of Music in Islamic and Jewish Culture*. Aldershot, 1993, pp. 3-73; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, translations, Epistle 5. [AH]

Ṣiddīqī, Muḥammad Zubayr. *Ḥadīth Literature: Its Origin, Development, Special Features and Criticism*. Calcutta, 1961. [IP]

Silverstein, Adam J. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. Cambridge, 2007. [DC]

Sindawi, Khalid. 'The Image of 'Alī b. Abī Tālib in the Dreams of Visitors to His Tomb", in Louise Marlow, ed., *Dreaming Across Boundaries*, pp. 179-201. [DC]

De Smet, Daniel. "Les bibliothèques ismaéliennes et la question du néoplatonisme ismaélien", in Cristina D'Ancona, ed., *The Libraries of the Neoplatonists*. Leiden and Boston, 2007, pp. 481-492. [DS]

– Empedocles Arabus. *Une lecture néoplatonicienne tardive*. Brussels, 1998. [DS]

– *Les Épîtres sacrées des Druzes. Rasā'il al-Ḥikma. Volumes 1 et 2. Introduction, edition critique et traduction annotée des traits attribués à Ḥamza b. 'Alī et Ismā'īl at-Tamīmī*. Louvain, 2007. [DS]

– "Exagération", in Mohammad Ali Amir-Moezzi, ed., *Dictionnaire du Coran*. Paris, 2007, pp. 292-295. [DS]

– "Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul", in Peter Adamson, ed., *In the Age of al- Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth-Tenth Century*. London, 2008, pp. 131-150. [DS]

– "Die ismā'īlitischen Denker des 10. Und frühen 11. Jhs.", in Ulrich Rudolph, ed., *Philosophie in der islamischen Welt. Vol 1: Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (Grundriss der Geschichte der Philosophie). Basel, forthcoming.

– "Loi rationnelle et loi impose. Les deux aspects de la šarī'a dans le chiisme Ismaélien des Xe et XIe siècles", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 61 (2008),pp. 515-544. [DS]

– "La valorization du feminine dans l'ismaélisme ṭayyibite. Le cas de la reine yéménite al-Sayyida Arwā",*Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 58 (2005), pp. 107-112. [DS]

– "*Perfectio prima – Perfectio secunda* ou les vicissitudes d'une notion: de S. Thomas aux Ismaéliens ṭayyibites du Yémen", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 66 (1999), pp. 254-288. [DS]

– *La Quiétude de l'intellect. Néoplatonisme et gnose Ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamid ad-Dîn al-Kirmânî (Xe/XIe s.)*. Leuven, 1995. [CB] [AH] [DS]

– "Yves Marquet, les Iḫwān al-Ṣafā' et le pythagorisme", *Journal Asiatique*, 295 (2007), pp. 491-500. [DS]

Smith, Whitney. *Flags Through the Ages and Across the World*. New York, 1975. [CH]

Spieglman, Willard. *The Didactic Muse: Scenes of Instruction in Contemporary American Poetry*. Princeton, 1989. [ACH]

Sprenger, Aloys. "Notices of Some Copies of the Arabic Work Entitled Rasāyil Ikhwān al-Çafâ", *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 17 (June 1848), pp. 501-507 and (August 1848), pp. 183-202. [AH]

Spuler, Bertold. *Die Mongolen in Iran: Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220- 1350*. Leiden, 1985. [CH]

– Iran in frühislamischer Zeit. Wiesbaden, 1952. [AM]

Steigerwald, Diane, tr. *Majlis: Discours sur l'Ordre et la creation*. Quebec, 1998; see Primary Sources, Shahrastānī, *Majlis*. [LL]

– "The Divine Word (*Kalima*) in Shahrastānī's *Majlis*", in *Studies in Religion/ Sciences Religieuses*, 25 (1996), pp. 335-352. [LL]

Stern, Samuel M. "The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā", *IslamicCulture*, 20, iv (1946), pp. 367-372. [AH]

– "Additional Notes to the Article 'The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā'", *Islamic Culture*, 21 (1947), pp. 403-404. [AH]

– "The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism", *Oriens*, 4 (1951), pp. 193-255; repr. In Samuel M. Stern. *History of Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article XI. [DC]

– "Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 17, I (1955), pp. 10-33; repr. In his *Studies*, pp. 257-288. [OA] [DS]

– "The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 23 (1960), pp. 56-90; repr. In his *Studies*, pp. 189-233. [OA] [DS]

– "Ibn Ḥasdāy's Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle", *Oriens*, 13 (1960-1961), pp. 58-120. [AH]

– "Ismā'īlīs and Qarmaṭians", in *L'Élaboration de l'Islam*. Paris, 1961, pp. 99-108; repr. In his*Studies*, pp. 289-298. [OA]

– "New Information about the Authors of the 'Epistles of the Sincere Brethren'", *Islamic Studies*, 3, iv (1964), pp. 405-428. [AH]

– "Abū Ḥātim al-Rāzī on Persian Religion", in his *Studies in Early Ismā'īlism*, pp. 30-46. [PC]

– *Studies in Early Ismā'īlism*. Leiden and Jerusalem, 1983. [OA] [DS]

Steingass, Francis J. *Persian-English Dictionary*. n.p., 1892; repr. Lahore, 1981. [ACH]

Stewart, Devin. "The Genesis of the Akhbârî Revival", in Michel Mazzaoui, ed., *Safavid Iran and her neighbors.* Salt Lake City, UT, 2003. [RG]

Storey, Charles A. *Persian Literature: A Bio-Bibliographical Survey. Vol. Ii: Quranic Literature.* London, 1927. [AM]

Sumer, Faruk. *Türk devletleri tarihinde şahis adlari*, ed. Turan Yazgan. Istanbul, 1999. [CEB] [CH]

Tâbân, Tûraj. "Qiyâm-I Muqanna'", *Irān Shināsī*, I (1989), pp. 532-565. [PC]

Tâmir, 'Ârif. *Ta'rīkh al-Ismā'īliyya: al-da'wa wa'l-'qīda.* London, 1991. [IH]

Thompson, Edward P. *The Making of the English Working Class.* New York, 1963. [AN]

Tibawi, Abdul Latif. "Ikhwân-aṣ-Ṣafâ' and their Rasâ'il: A Critical Review of a Century and a Half of Research", *Islamic Quarterly*, 2 (1955), pp. 28-46. [AH]

– "Is the Qur'an translatable? Early Muslim Opinion", *Muslim World*, 52 (1962), pp. 4-16. [AM]

al-Ṭihrânî, Âghâ Buzurg Muḥammad Muḥsin. *al-Dharī'a ilā taṣānīf al-Shī'a.* Najaf and Tehran, 1063-1970. [IP], ed. Ahmad al-Munzawī. Tehran, 1987. [RG]

Togan, Ahmed Zeki Velidi. *Ibn Fadlāns Reisebericht.* Leipzig, 1939. [CEB]

Toparli, Recep, Hanifi Vural and Recep Karaatli. *Kipçak türkçesi sözlügü.* Ankara, 2003. [CEB]

Treadgold, Warren, *The Byzantine Revival 780-842.* Stanford, CA, 1988. [PC]

Vasiliev, Alexander Alexandrovich. *Byzance et les Arabes.* Brussels, 1935-1968. [HH]

Walker, Paul E. "Abû Tammâm and his *Kitāb al-Shajara*: A New Ismaili Treatise from Tenth-century Khurasan", *Journal of the American Oriental Society*, 114 (1994), pp. 343-352. [DS]

– *Abu Ya'qub al-Sijistani: Intellectual Missionary.* London and New York, 1996. [CB]

– *Early Philosophical Shiism. The Ismaili Neoplatonism of Abū Ya'qūb al-Sijistānī.* Cambridge, 1993. [CB] [AH] [LL] [DS]

– "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), pp. 179-200. [DS]

Wallerstein, Immanuel. *The Modern World- System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* New York, 1974. [AN]

Watson, Andrew. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100.* Cambridge and New York, 1983. [AN]

Watt, W. Montgomery. *The Formative Period of Islamic Thought.* Edinburgh, 1973. [AH]

Weiss, Bernard G. *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings*

of Sayf al-Dīn al-Âmidi. Salt Lake City, UT, 1992. [LL]

Wensinck, Arent J. *Concordance et indices de la tradition Musulmane.* Leiden, 1962. [IP]

Wheelwright, Philip. "Philosophy and Poetry", in Alex Preminger et al., ed., *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics.* Enlarged ed., Princeton, 1974, pp. 615-617. [ACH]

Widengren, Geo. "The Pure Brethren and the Philosophical Structure of their System", in Alfred T. Welch and Pierre Cachia, ed., *Islam: Past Influence and Present Challenge. In Honour of William Montgomery Watt.* Edinburgh, 1979, pp. 57-69. [AH]

Wilkinson, John Craven. "Frontier Relationships between Bahrain and Oman", in Shaykh 'Abdallāh ibn Khālid al-Khalīfa and Michael Rice, ed., *Bahrain through the Ages: The History.* London, 1993, pp. 556-560. [IH]

Wilson, Peter L. "The Green Man: The Trickster Figure in Sufism", *Gnosis Magazine,* 19 (Spring, 1991), pp. 22-26. [LL]

– Sacred *Drift.* San Francisco, 1993. [LL]

Wright, Owen, ed. and tr. *On Music* (Epistle 5). Oxford, 2010; see Primary Sources, *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā',* translations, Epistle 5.

Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw. Mashhad, 2535 Persian Imperial Year/1356 Sh./1976. [ACH] [HL]

Yahaghi [Yāḥaqqī], Muḥammad Ja'far. "an Introduction to Early Persian Qur'ānic Translations", *Journal of Qur'ānic Studies,* 6 (2002), pp. 105-109. [AM]

Yarshater, Ehsan. "Iranian National History", in Ehsan Yarshater, ed., *The Cambridge History of Iran,* vol. 3(i). Cambridge, 1983, pp. 359-477. [AM]

– "The Persian Presence in the Islamic World", in Richard G. Hovannisian and Georges Sabagh, ed., *The Persian Presence in the Islamic World.* Cambridge, 1998, pp. 4-125. [AM]

Al-Yāzijī, Kamāl and Anṭūn Ghaṭṭās Karam, *A'lām al-falsafa al-'Arabiyya.* 2nd ed., Beirut, 1964. [AH]

Youssef-Jamali, Muhammad Karim. *The Life and Personality of Shah Ismail I (892-930/1439-1524).* Isfahān, 1998. [CH]

Yūsufī, Ghulām-Ḥusayn. "Nāṣir-i Khusraw, muntaqidī ijtimā'ī, in *Yād-nāma-yi Nāṣir-i Khusraw,* pp. 619-640. [HL]

Zakeri, Mohsen. *Persian Wisdom in Arabic Garb: 'Alī b. 'Ubayda al-Rayḥānī's* Jawāhir al-kilam wa farā'id al-ḥikam. Leiden, 2006. [AM]

Zakī, Aḥmad. "Faṣl fī *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*", in Aḥmad Zakī, *Mawḍū'āt al-'ulūm al-'Arabiyya wa baḥth 'alā Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'.* Būlāq, 1889/1308; repr. Cairo, 1983; repr. In *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā',* ed. Khayr al-Dīn al-Ziriklī. Cairo, 1928, vol. 1, pp. 17-44. [AH]

Zakkār, Suhayl. "Madkhal ilā Ta'rīkh al-Qarāmiṭa", in Suhayl Zakkār, ed., *al-*

Jami' fi akhbār al-Qarāmița. Damascus, 1987. [IH]

Zaman, Muhammad Qasim. *Religion and Politics under the Early 'Abbāsids: The Emergence of the Proto-Sunnī Elite*. Leiden, 1997. [HA]

al-Zanki, Jamal M. H. A. "The Emirate of Damascus." Unpublished Ph.D. thesis, University of St Andrews, 1989. [CH]

Zarrīnkūb, 'Abd al-Ḥusayn. *Tārīkh-i mardum-i Irān az Sāsāniyān tāpāyān-iāl-i Būyah*. Tehran, 1367 Sh./1988. [AM]

Zaryāb Khu'ī, 'Abbās. "Nukātī dar bāra-yi Muqanna'", in *Haftād maqāla: armaghān-i farhangī bih duktur Ghulam Ḥusayn Ṣādīqī*, ed. Yaḥyā Mahdawī and Irāj Afshār. Tehran, 1369-1371 Sh./1990-1992, vol. 1, pp. 81-92. [PC]

Zay'ūr, 'Alī, ed. *Kāmil al-tafsīr al-ṣūfī*; see Sulamī (Primary Sources). [HA]

Zebiri, Kate. *Maḥmūd Shaltūt and Islamic Modernism*. Oxford, New York, 1993. [HA]

Zygulski, Zdzislaw, Jr., *Ottoman Art in the Service of the Empire*. New York and London, 1992. [CH]

فهرس الأعلام

أ

ز

س

ش

فهرس الأماكن

يضمّ هذا الكتاب المكرّس لإنجازات فرهاد دفتري، المرجعية الرائدة في الدراسات الإسماعيلية والباحث البارز في التاريخ الإسلامي، عدداً من الدراسات في الفكر الإسلامي والتاريخ السياسي، ولا سيما في المجالات الثلاثة حيث كانت لأبحاثه أعظم الأثر: الدراسات الإسماعيلية، والدراسات الفارسية، والدراسات الشيعية ذات السياق الأوسع والأشمل.

ويغطّي الكتاب قضايا قائمة في حقول التاريخ والفكر واللغة، ويركّز على المساهمات الفكرية للإسماعيليين ودورهم في التاريخ الإسلامي الأوسع. إنه يشتمل على نقاشات تتعلّق بموضوعات تتدرج من النصوص الإسماعيلية المبكرة، والعلماء والباحثين في فترتي الفاطميين وألموت من التاريخ الإسماعيلي، والمساهمات الفارسية إلى الثقافة الإسلامية وآدابها، وتواجد الأتراك من آسيا الوسطى والفرنجة في الأراضي الإسلامية، وصولاً إلى جوانب من الفكر الشيعي في الحقبة الصفوية.

عمر علي – دي – أُونثاغا هو منسّق وحدة الدراسات القرآنية في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة كمبريدج. وهو أيضاً محرّر لسلسلة الدراسات القرآنية التي تُنشر بالتعاون مع معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن.

